Iniciación a la Filosofía

Felipe Martínez Marzoa



Colección Fundamentos 45

Madrid Ediciones ISTMO

Portada:
Javier Mudarra

Calle General Pardiñas, 26. Madrid-1.

I.S.B.N.: 84-7090-059-5.

Depósito legal: M. 32621/1974.

Impreso en España por Gráficas Color. María Zayas, 15. Madrid - 29.

Printed in Spain.

INDICE

PRÓLOGO

Quizá, para indicar el carácter que el autor ha pretendido que tuviera este libro, sea bueno dar una idea de cómo surgió. Hace unos pocos años, y durante varios consecutivos, el autor tuvo a su cargo un curso de filosofía al nivel más bajo en que tal materia figura en lo que se suele llamar «nuestro sistema educativo». Este libro refleja el ejercicio de reconstrucción de aquellos cursos, pero suprimiendo o alterando todo aquello que estaba demasiado condicionado por la sujeción obligatoria a un programa oficial sobre el que no parece serio tratar de hacer un juicio crítico; otras innovaciones se han hecho, pero sin pretender suprimir del texto las marcas de su origen. A la pregunta de si este libro pretende servir como «libro de texto», respondemos rotundamente que no; a ello nos obligan tantas y tan diversas razones que renunciamos a exponerlas, salvo decir que entre ellas no se cuenta el hecho —que no negamos— de que algunas partes del libro no vayan a ser entendidas de modo inmediato, fácil y rápido por un alumno principiante. Renunciamos también a una serie de consideraciones (que, al redactar este prólogo, se agolpan ante nuestra vista) relativas al tema de la enseñanza; hacerlas

sería escribir otro libro, no precisamente de «filosofía pura» y que quizá no agradase ni a tirios ni a troyanos.

Este libro depende visiblemente de otro anterior: la *Historia de la filosofía* aparecida en esta misma colección. Sobre los defectos que pueden achacarse a la citada «Historia», el autor se pronunciará detalladamente en su momento, sin que esto constituya óbice a la afirmación de que, si el autor pudiese rehacer a su antojo aquella obra, la dejaría como está en todos los puntos fundamentales.

El autor desea hacer constar su agradecimiento a todas las personas que, en unas u otras circunstancias, han aguantado en el pasado sus lecciones de filosofía; sin esas personas no hubiera sido posible este libro.

Vigo, abril-mayo de 1974.

1

EL SILOGISMO Y LA PROPOSICIÓN

I
Ningún mamífero vive en el mar
La ballena es un mamífero
Luego: La ballena no vive en el mar

II
Todo mamífero es unicelular
Ningún pez es unicelular
Luego: Ningún pez es mamífero.

III
Todo hombre es racional
Ningún caballo es hombre
Luego: Ningún caballo es racional

La argumentación I tiene como conclusión una proposición falsa y, sin embargo, la argumentación como tal está bien hecha, es decir: de las premisas *se sigue* efectivamente la conclusión; si ésta es falsa, es porque también lo es una de las premisas, concretamente la primera; la conclusión es una *verdadera conclusión,* aunque sea una *proposición falsa.* Ahora bien, podría ocurrir que en una argumentación, siendo falsas las premisas (o una de ellas), la conclusión (entiéndase: verdadera conclusión) resultase ser una proposición verdadera, como ocurre en el ejemplo II; en tal caso, po-

demos decir que la conclusión es «por casualidad» una proposición verdadera. La argumentación II, como argumentación, es verdadera, pues la conclusión se sigue efectivamente de las premisas; la conclusión es una *verdadera conclusión,* y además es, ciertamente, una proposición verdadera; pero esto último lo es sólo «por casualidad», es decir: sin que ello se deba en modo alguno a la argumentación formulada, argumentación que no puede demostrar la verdad de nada, puesto que parte de una premisa falsa.

Veamos ahora el ejemplo III. Aquí tanto las premisas como la presunta conclusión son proposiciones verdaderas y, sin embargo, la presunta conclusión no es una verdadera conclusión; es, ciertamente, una proposición verdadera, pero esto no podríamos decirlo en virtud de las premisas; de que todo hombre es racional y ningún caballo es hombre, de esto (solamente de esto) no se sigue que ningún caballo es racional, aunque esta última proposición sea, por su parte, verdadera.

De todo lo dicho extraemos las siguientes consideraciones generales:

1. El que una argumentación sea o no sea válida como argumentación (esto es: el que la conclusión sea o no sea verdaderamente conclusión de las premisas) es independiente de que las premisas sean o no proposiciones verdaderas.

2. Si las premisas son proposiciones verdaderas y la argumentación es válida como argumentación, entonces la conclusión es necesariamente una proposición verdadera. Pero,

3. Si uno de los dos factores (verdad de las premisas y validez de la conclusión *como conclusión* de esas premisas) falla, entonces el que la conclusión sea una proposición verdadera o una proposición falsa es cuestión de «casualidad» y, desde el punto de vista del análisis de la argumentación, podemos desentendernos de ello; pero, aun así, hay que distinguir:

> *a)* Si lo que falla es la verdad de las premisas en sí mismas, mientras que la conclusión *se sigue verdaderamente* de esas premisas, entonces hay verdadera argumentación, y la conclusión es una verdadera conclusión, aunque pueda ser una proposición falsa.
>
> *b)* En cambio, si lo que ocurre es que de esas premisas *no se sigue* efectivamente esa conclusión, entonces no tenemos una argumentación, sino una serie de proposiciones que, por error, habíamos tomado como argumentación, y, por lo mismo, no tenemos una conclusión, sino una proposición que, por error, habíamos tomado como conclusión.

En suma, las condiciones en virtud de las cuales una argumentación garantiza que su conclusión es una proposición verdadera son: *a)* el que la verdad de las premisas esté a su vez garantizada; *b)* el que la argumentación esté bien hecha, esto es: el que la conclusión se siga efectivamente de las premisas. Estas dos cosas, *a)* y *b),* son independientes entre sí. A todo lo que forma parte de *a)* le llamamos *materia* de la argumentación; a todo lo que forma parte de *b)* le llamamos *forma* de la argumentación. La palabra «forma», en el lenguaje filosófico, significa la «esencia», es decir: aquello en lo que consiste el que algo sea lo que es, por ejemplo: para un caballo, en qué consiste el que un caballo sea caballo;

para un hombre, en qué consiste el que un hombre sea hombre. La forma de la argumentación es, en efecto, aquello en lo que consiste el que la argumentación sea efectivamente una argumentación y no sólo una serie de proposiciones que, erróneamente, hemos tomado por argumentación; la forma es lo que hace falta para que haya efectivamente argumentación; si la forma está bien, pero la materia es falsa, podemos decir que hay argumentación y, aunque la conclusión puede ser una proposición falsa, podemos decir que es una verdadera conclusión.

Con el fin de precisar qué es lo que pertenece a la materia y qué es lo que pertenece a la forma de la argumentación, trataremos de ver en qué consiste el que la presunta argumentación III no sea en verdad una argumentación. Percibimos con toda claridad que, si la argumentación III fuese válida, lo sería también esta otra:

Todo francés es europeo
Ningún alemán es francés } IV,
Luego: Ningún alemán es europeo

cuya no validez salta a la vista. En suma, para determinar la validez de una argumentación como tal (esto es: en cuanto a la forma), podemos prescindir de «francés», «europeo», «hombre», «caballo», etc., y quedarnos con un esquema así:

Todo *a* es *b*
V { Ningún *c* es *a*
Luego: Ningún *c* es *b*

donde *a, b* y *c* representan «conceptos» cualesquiera, a condición de que, dentro de un mismo esquema, cada

letra represente siempre el mismo concepto y distinto del que representa cualquier otra letra. Para determinar si hay o no argumentación válida, en cuanto a la forma, no importa qué conceptos sean *a, b* y *c;* sin embargo, esto sí importa para determinar si cada proposición es o no verdadera, es decir: para calificar de verdadera o falsa la materia, no la forma.

Así, pues, la forma de cada uno de los ejemplos de argumentación (o de presunta argumentación) mencionados hasta aquí se deja exponer suficientemente del siguiente modo (teniendo en cuenta las observaciones que hacemos figurar lateralmente):

Todo *a* no es *b*
Todo *c* es *a* } I (vale)
Luego: Todo *c* no es *b*

Todo *a* es *b*
Todo *c* no es *b* } II (vale)
Luego: Todo *c* no es *a*

Todo *a* es *b*
Todo *c* no es *a* } III-IV-V (no vale)
Luego: Todo *c* no es *b*

Para mayor claridad en lo que sigue, ponemos todas las proposiciones en la forma gramatical sujeto-atributo, unidos ambos términos por «es» o «no es»; por ejemplo: «es habitante del mar» en vez de «vive en el mar». Además, para que quede c l a r o cuándo hay «es» y cuándo «no es», ponemos «Todo *a* no es *b*» en vez de «Ningún *a* es *b*». Importa no confundir «Todo *a* no es *b*» (= «Ningún *a* es *b*») con «No todo *a* es *b*», que equi-

valdría a «Algún *a* no es *b*». Finalmente, es obvio que «La ballena es...» equivale a «Toda ballena es...».

Otros ejemplos de forma *válida* podrían ser:

VI	Todo *a* es *b* Todo *a* es *c* Luego: Algún *c* es *b*	VII	Todo *a* no es *b* Algún *c* es *b* Luego: Algún *c* no es *a*

El estudio de las condiciones de la forma de la argumentación (esto es: de cómo tiene que ser una argumentación para que sea verdaderamente una argumentación) es lo que se llama tradicionalmente *lógica*.

Se suele decir que el «fundador» de la lógica fue el filósofo griego Aristóteles (384-322 a. C.), con lo cual se quiere decir que fue Aristóteles quien estableció el concepto de una disciplina intelectual que estudiaría las condiciones de la forma de la argumentación; también se suele decir que Aristóteles entendió la lógica como un «instrumento» (en griego *órganon)* de la ciencia en general, puesto que la lógica debe servir para saber qué conclusiones pueden obtenerse de premisas dadas y para distinguir las conclusiones legítimas de las ilegítimas. Todo esto se suele decir. Sobre lo que dijo y lo que no dijo Aristóteles al respecto, no podemos tratar seriamente aquí, porque ello nos llevaría fuera del nivel en el que estamos. En todo caso, ni Aristóteles estableció y delimitó formalmente la disciplina en cuestión, ni las palabras «lógica» y «órganon» son suyas. La mencionada noción de «lógica», inclusive su carac-

terización como *órganon,* procede de los *comentarios* a las obras de Aristóteles hechos por diversos autores de época y cultura «helenística» (es decir: siglos III a. C. y siguientes), los cuales actuaban en un medio en el que los problemas que se planteaban no eran ya los de Aristóteles. La lógica que surgió de esos comentarios, ampliada y revisada a lo largo de la Edad Media, y enseñada aún hoy, es lo que llamaremos «lógica tradicional»; evitamos la usual expresión «lógica aristotélica», porque, si bien una gran cantidad de los elementos que maneja esa lógica procede materialmente de la obra de Aristóteles, no ocurre lo mismo con el sentido general de la doctrina en cuestión ni con el concepto mismo de «lógica».

Continuando, pues, con la lógica, observemos que todas las argumentaciones del tipo que hemos visto hasta aquí tienen las siguientes características: las premisas son dos proposiciones, cada una de las cuales consiste en un enlace de dos términos (en calidad de sujeto y predicado respectivamente). Por «término» entendemos aquí el punto final al que se llega en el análisis de la argumentación (esto es: lo que hemos representado por *a, b, c,* etc.). A una argumentación de este tipo se le llama tradicionalmente *silogismo.* No incluimos en la noción de silogismo nada más que lo que acabamos de decir, porque todo lo demás que puede decirse del silogismo (inclusive el que las dos premisas hayan de tener un término común) es consecuencia necesaria de eso y de la exigencia de que la argumentación sea válida, es decir: todo será respuesta a la pregunta «¿cómo tiene que ser una argumentación de las características dichas para que sea verdaderamente una argumentación (esto

es: para que sea verdadera en cuanto a la forma)?». Pero para poder ver esto tenemos primeramente que decir algo acerca de la proposición en sí misma.

Toda proposición tiene una de las siguientes formas (designaremos cada una de ellas con el nombre o la letra mayúscula que colocamos entre paréntesis a su derecha):

Todo *a* es *b*	(Universal afirmativa; A)
Todo *a* no es *b*	(Universal negativa; E)
Algún *a* es *b*	(Particular afirmativa; I)
Algún *a* no es *b*	(Particular negativa; O)

Estamos suponiendo que *a* y *b* son «universales» (es decir: como «hombre», «caballo», «animal»). Cabe pensar qué ocurre si en una proposición aparece como sujeto un individuo, como «Pedro» o «esta silla»; esto sería lo que se llama una «proposición singular»: «Juan es calvo», «Esta silla está rota». Ahora bien, de hecho la teoría tradicional del silogismo se construye en principio para proposiciones universales («Todo...») y particulares («Algún...»), añadiendo *después* la indicación de cómo se comportan las proposiciones singulares. La razón de ello es que Aristóteles (en virtud de la distinta noción que tenía de lo que es todo esto que llamamos «lógica») excluyó de sus silogismos las proposiciones singulares, y los lógicos de la Edad Media adoptaron en lo fundamental esquemas aristotélicos, pero añadiendo (entre otras cosas) observaciones sobre lo que ocurre cuando se introducen proposiciones singulares en el esquema de un silogismo.

Las proposiciones de los tipos A, E, I y O que pueden formularse con un mismo sujeto y un mismo predicado están entre sí en ciertas relaciones que se llaman de *oposición;* a saber: A con O, así como E con I, son *contradictorias,* lo cual quiere decir que no pueden ser las dos verdaderas a la vez ni las dos falsas a la vez; A y E son entre sí *contrarias,* lo cual quiere decir que pueden ser las dos falsas a la vez, pero no verdaderas a la vez. Estos dos modos de oposición (contradicción y contrariedad) fueron establecidos por Aristóteles, y ello tiene el siguiente sentido:

Podría pensarse que hay una noción general de proposición, válida de la misma manera para los cuatro tipos (del mismo modo que la noción «animal» es igualmente válida para vertebrados e invertebrados), y que la serie de los cuatro tipos es una posterior división de las proposiciones (como la dualidad vertebrado-invertebrado es una posible división de los animales). Pero, al menos en Aristóteles, esto no es así, sino que la noción, el tipo mismo, de proposición es la forma A, y los demás tipos son proposiciones en virtud de la relación que tienen con A, es decir: en virtud de que E es lo contrario de A, O lo contradictorio e I lo contradictorio de lo contrario. Para entender por qué A es la noción misma de proposición, vamos a ver qué quiere decir exactamente la fórmula «Todo *a* es *b*»:

Fácilmente nos imaginamos que «Todo *a* es *b*» significa lo siguiente: que, si vemos uno por uno todos los individuos que responden al concepto *a,* encontramos que todos tienen la nota *b.* Sin embargo, *a* es por definición un «universal», es decir: una designación que vale para una infinidad de individuos; infinidad, porque «Todo *a* es *b*» no se refiere sólo a los *a* que hayan podido ser observados de hecho, sino a todo *a* posible; por ejemplo:

«Todo hombre es capaz de llorar» no quiere decir que de todos los hombres que se han visto se haya comprobado que son capaces de llorar; quiere decir que todo lo que sea hombre tendrá que ser —por el hecho de ser hombre— capaz de llorar. Esta distinción importa en primer lugar por el siguiente motivo: si quisiésemos decir «Todos los hombres (esto es: uno y el otro y el otro y así sucesivamente hasta contarlos todos) son capaces de llorar», deberíamos imaginar la fundamentación de esta tesis como una serie de constataciones de datos de la experiencia, y la tesis misma como la expresión resumida de una serie de observaciones de hecho: vemos que este hombre es capaz de llorar, que aquel también y así sucesivamente, y resumimos nuestras observaciones diciendo que todos los hombres (esto es: todos los que hemos visto o de los que nos han informado) son capaces de llorar; pero entonces ocurre: *a)* que sólo sabemos que *de hecho* ocurre así, no que *tenga que* ocurrir así y que *no pueda* ocurrir de otra manera; *b)* que la proposición se refiere a «todos los hombres» que han sido observados, pero no a todo hombre posible. En cambio, la proposición «Todo *a* es *b*» sólo es verdadera si a *a,* por el hecho mismo de ser *a,* le pertenece *b* y si, por lo tanto, *b* pertenece a todo *a* posible (no sólo a todos los que de hecho hay o hemos visto); en otras palabras: la proposición «Todo *a* es *b*» expresa *necesidad,* expresa que *a* es *necesariamente* lo que la nota *b* dice. La proposición «Todo hombre tiene un lunar en la barbilla» es falsa no sólo porque haya hombres sin lunar en la barbilla, sino, antes de eso, porque, aunque se diese la asombrosa casualidad de que todos los hombres tuviesen y hubiesen tenido un lunar en la barbilla, la relación de ese predicado con ese sujeto

seguiría siendo contingente (es decir: no necesaria), seguiría siendo posible un hombre sin lunar en la barbilla. La proposición «Todo *a* es *b*» significa que a *a* «por sí mismo» (no «por coincidencia») le pertenece el predicado *b.*

Esta determinación del sentido de «Todo *a* es *b*» repercute sobre la determinación del sentido de «Algún *a* es *b*». Ahora tampoco la proposición particular —por ejemplo: «Algún hombre es manco»— significa que de hecho se haya encontrado algún hombre manco; lo que significa es que un hombre puede —sin dejar de ser hombre— ser manco. Así como la proposición del tipo A designa la pertenencia *necesaria* del predicado al sujeto, la proposición del tipo I designa la *no incompatibilidad* (= posibilidad de coincidencia) del predicado con el sujeto. En cambio, la proposición del tipo E designa la *incompatibilidad;* la del tipo O designa la *no necesidad* de la pertenencia.

Así, pues, la noción a partir de la cual se definen los tipos de proposiciones es la de *necesidad* (a saber: necesidad de la referencia del predicado al sujeto), cuya expresión pura y simple es la proposición universal afirmativa (tipo A); los demás tipos de proposición se definen por las nociones de «no necesidad» (O), «necesidad de que no» (E) y «no necesidad de que no» (I) respectivamente, afectando estas nociones a la referencia del predicado al sujeto; todos los tipos de proposición se definen, pues, a partir del tipo A. Queda así expuesta la precedente tesis de que la noción pura y simple de proposición es la forma A.

Los administradores de la herencia de Aristóteles ampliaron el cuadro de la «oposición» entre proposiciones

con otros dos conceptos. Por una parte, a I y O las consideraron «subcontrarias» entre sí, lo cual quiere decir que pueden ser verdaderas las dos a la vez, pero no falsas las dos a la vez. Por otra parte, a I con respecto a A y O con respecto a E las llamaron «subalternas», considerando que, en ambos casos, ocurre lo siguiente: a) si la universal es verdadera, necesariamente la particular lo es también, por lo tanto: b) si la particular es falsa, necesariamente lo es también la universal; en cambio, siendo falsa la universal, la particular puede ser verdadera o falsa y, siendo verdadera la particular, puede la universal ser verdadera o falsa.

Para terminar con la teoría tradicional acerca de los tipos de proposiciones, diremos algo sobre la «conversión» de proposiciones. El término «conversión» significa que el predicado de una proposición pase a sujeto y el sujeto a predicado. En las proposiciones tipo E y tipo I, esto puede hacerse «pura y simplemente» (conversión «simpliciter» en la terminología latina medieval), es decir: sin cambiar nada más en la proposición y de forma que la verdad o falsedad de la proposición primitiva y la verdad o falsedad de la convertida son una sola y misma cosa; «Todo *a* no es *b*» se convierte en «Todo *b* no es *a*», y «Algún *a* es *b*» en «Algún *b* es *a*». Las proposiciones tipo A no admiten la conversión pura y simple; en ellas, si se pasa el predicado a sujeto y viceversa, para que la verdad de la proposición primitiva comporte la de la resultante, hay que pasar a la vez la proposición a particular (es decir: de «Todo *a* es *b*» obtener «Algún *b* es *a*») y, aun haciéndolo así, la verdad o falsedad de la primitiva y la de la resultante no son una misma cosa, puesto que de una proposición falsa puede resultar una verdadera (no de una verdadera una falsa); este tipo de conversión es la llamada (en terminología latina medieval) conversión «per accidens». Las proposiciones tipo O no pueden convertirse de ninguna de las dos maneras.

Volvamos ahora al silogismo. Más arriba (pág. 14) indicamos que para determinar la validez de un silogismo *en cuanto a la forma* no tenemos que atender al contenido de los términos («hombre», «caballo», «racional», etc.), sino sólo a su número, a su disposición en las premisas y en la conclusión y a si ésta y aquéllas son universales o particulares, afirmativas o negativas; en otras palabras: que nos basta con la formulación en la que los conceptos están representados por *a, b,* etc. (en la forma indicada en pág 15), porque todos los silogismos que responden a uno mismo de esos esquemas están exactamente en la misma situación de verdad o falsedad en cuanto a la forma, independientemente de cuáles sean en concreto los términos.

Uno de los términos del silogismo es común a las dos premisas y, en cambio, no aparece en la conclusión; a este término le llamamos «medio»; así, en los esquemas I y II de pág. 15, el término medio es *a* en el primero y *b* en el segundo; en el esquema VI (de página 16), es *a*. A la determinación de la posición que tiene en las premisas el término medio de un silogismo le llamamos *figura* de ese silogismo; decimos que pertenecen a la «primera figura» aquellos silogismos en los que el término medio es sujeto en una de las premisas y predicado en la otra, a la «segunda figura» aquellos silogismos en los que el término medio es predicado en ambas premisas, y a la «tercera figura» aquellos en los que es sujeto en ambas.

Una vez determinada la figura de un silogismo, lo

único que queda por determinar para que la forma quede perfectamente definida (es decir: para que quede perfectamente decidido si hay o no conclusión verdadera en cuanto a la forma) es el tipo (A, E, I, O) de las premisas; dado que para cada premisa hay cuatro posibilidades (A, E, I, O), el número de formas construibles es de 4 . 4 = 16 para cada figura; pero sólo algunas de estas formas dan lugar a conclusión, por lo cual el número de formas posibles de silogismo es bastante reducido; Aristóteles hizo un inventario de catorce, pero en la propia obra del pensador griego aparecen de alguna manera mencionadas (aunque no incluidas en el sistema) otras cinco, que plantean un problema especial del que trataremos más adelante. Las formas válidas de la *primera* figura son:

Todo *a* es *b*	Todo *a* no es *b*
Todo *c* es *a*	Todo *c* es *a*
Luego: Todo *c* es *b*	Luego: Todo *c* no es *b*
Todo *a* es *b*	Todo *a* no es *b*
Algún *c* es *a*	Algún *c* es *a*
Luego: Algún *c* es *b*	Luego: Algún *c* no es *b*

Citamos las formas de la primera figura no sólo por poner un ejemplo, sino, ante todo, porque, según hace notar Aristóteles, en la validez de las formas silogísticas de esa figura se basa la de *todo* silogismo; en efecto, cualquier silogismo de otra figura puede «reducirse» a un silogismo de la primera; veamos un ejemplo de esto:

Todo *b* es *a* (1)
Todo *c* no es *a* (2)
L.: Todo *c* no es *b* (3)
} es un silogismo de la segunda figura; pues bien, «convirtamos» la premisa (2) y la conclusión (ambas se pueden convertir pura y simplemente, porque son del tipo E; cf. pág. 22); para mayor claridad, escribiremos ahora la premisa (2) —convertida— antes que la (1); tenemos, pues,

Todo *a* no es *c* (2 conv.)
Todo *b* es *a* (1)
L.: Todo *b* no es *c* (3 conv.)
} , lo cual es ya una de las cuatro formas legítimas (arriba reseñadas) de la *primera* figura. Una «reducción» de esta índole, que conduce a un silogismo de la primera figura, puede hacerse con cualquier silogismo de cualquiera de las otras figuras. En los casos más difíciles, la reducción sólo puede hacerse por un procedimiento en cierta manera indirecto, a saber: construyendo con una premisa y la contradictoria de la conclusión un silogismo de la primera figura, el cual tendrá como conclusión la contradictoria de la otra premisa; veamos un ejemplo:

Sea la forma silogística (de la segunda figura)

Todo *b* es *a* (1')
Algún *c* no es *a* (2')
Luego: Algún *c* no es *b* (3')
} (m)

Con la premisa (1') y la contradictoria de la conclusión, tomadas ambas como premisas, construimos el siguiente silogismo de la primera figura:

Todo *b* es *a*
Todo *c* es *b*
Luego: Todo *c* es *a*
} (k)

La conclusión de este nuevo silogismo es la contradictoria de (2'). Demostrar que el silogismo (m) es válido no es otra cosa que demostrar que, si se admiten (1') y (2'), hay que admitir también (3'), lo cual, en efecto (supuesta la validez de (k), que es una de las cuatro formas de la primera figura), está demostrado, porque: si se admiten (1') y (2'), se admite que es falsa la conclusión de (k), por ser la contradictoria de (2'), y se admite que, sin embargo, la primera de sus premisas es verdadera, ya que no es otra que (1'), con lo cual, siendo (k) válido, tiene que ser falsa la otra premisa, esto es: la contradictoria de (3'), y, por lo tanto, (3') tiene que ser verdadera.

Así, pues, la validez de cualquier forma silogística válida puede reducirse, mediante las nociones de conversión y oposición de proposiciones, a la validez de una forma válida de la primera figura. A su vez, no todas las formas válidas de la primera figura (las cuatro expuestas en pág. 24) son igualmente primarias; todas ellas son expresiones diversas del principio según el cual lo que se dice de «todo *a*» puede decirse de cualquier «cosa» para la cual valga la noción *a,* pero la expresión directa, pura y simple, de este principio es la forma primera de las cuatro dichas, esto es: «Si todo *a* es *b* y todo *c* es *a,* todo *c* es *b*». Recordemos ahora lo dicho en pág. 21 sobre la prioridad de la proposición universal afirmativa (A) con respecto a los otros tres tipos de proposiciones (E, I, O), y añadamos la siguiente observación:

De todas las formas (o «modos», como decían los lógicos de la Edad Media) válidas de silogismo, sólo una, que es precisamente el primer «modo» de la primera figura, da una conclusión universal afirmativa, y ello

está ligado al hecho de que en ese modo las dos premisas son universales afirmativas, pues puede demostrarse que, en cualquier silogismo válido, si una de las premisas es negativa, la conclusión ha de ser negativa, y, si una de las premisas es particular, la conclusión ha de ser particular (decimos «si una de las premisas», porque nunca podrían ser las dos; de dos particulares o de dos negativas no hay conclusión).

En suma: así como la forma de proposición tipo A presenta la noción misma de proposición, también la forma silogística del primer modo de la primera figura presenta la noción misma de silogismo. Pensando en ese modo, cuyo término «medio» hemos representado por *a,* Aristóteles llamó término «mayor» al que nosotros hemos representado por *b* y «menor» al que hemos representado por *c;* el fundamento de estas denominaciones es que *b* «incluye» a *a,* mientras que *c* «está incluido» en *a;* por ejemplo, si el silogismo es «Todo animal es cuerpo, todo hombre es animal, luego todo hombre es cuerpo», «cuerpo» incluye a «animal» (pues «todo animal es cuerpo»), mientras que «hombre» está incluido en «animal» (pues «todo hombre es animal»).

Tratando de encontrar una definición de «mayor» y «menor» que fuese válida de la misma manera para todos y cada uno de los modos válidos de silogismo, algunos comentadores de Aristóteles establecieron que «mayor» es el término que hace de predicado en la conclusión y «menor» el que hace de sujeto, llamaron «premisa mayor» a aquella en la que figura el término mayor y «premisa menor» a aquella en la que figura el término menor, y establecieron el uso de enunciar siempre en primer lugar la premisa mayor (uso que de hecho hemos seguido nosotros). Ahora bien, si una de las dos premisas es preci-

samente la «mayor» y la otra la «menor», entonces hay diferencia entre que el término medio sea sujeto en la mayor y predicado en la menor y que sea predicado en la mayor y sujeto en la menor; en los esquemas que hemos dado de las formas de la primera figura aparece siempre lo primero, y los lógicos de la Edad Media llamaron a la otra posibilidad «cuarta figura». Claro está que ni las premisas en sí mismas, antes de efectuar la argumentación, dicen qué término ha de ser sujeto y cuál predicado en la conclusión, ni hay diferencia alguna, en cuanto a la validez de la conclusión, entre formular las premisas en uno y otro orden; si a esto se añade que todas las conclusiones de la «cuarta figura» pueden obtenerse también procediendo por la primera, no está clara la necesidad (ni, por lo tanto, la conveniencia) de añadir una «cuarta figura». Se objetará que también las conclusiones de la segunda y tercera figuras pueden obtenerse por la primera, en virtud de la «reducción» antes mencionada; pero, al menos, hay en estas dos figuras (entre ellas y con respecto a la primera) una diferencia en la estructura de las premisas que no depende de nosotros (a saber: del orden en que decidamos mencionarlas), sino de las premisas mismas. Las formas silogísticas que se suelen incluir en la «cuarta figura» son aquellas cinco de las que dijimos (pág. 24) que Aristóteles las mencionaba sin incluirlas en el sistema de las posibles formas distintas entre sí de silogismo.

Digamos finalmente que la lógica *no* es un procedimiento para obtener verdades, ni una codificación de los procedimientos para obtener verdades; es parte de un esfuerzo por entender cómo acontece y cómo está constituida la verdad en sí misma, es decir: cómo están trabadas unas determinaciones con otras, cómo tienen unas su fundamento en otras, cómo la validez de unas lleva consigo la de otras o la excluye. La lógica no es un «instrumento» para discurrir bien; no puede serlo, porque precisamente supone que ya discurrimos bien; de lo contrario, no podríamos saber que las cosas que dice la lógica son verdaderas. Lo mismo que la gramática no enseña a hablar, sino que es una reflexión sobre cómo se habla, y da por supuesto que se sabe hablar, igualmente la lógica da por supuesto el ejercicio de la capacidad de pensar y constituye una reflexión sobre cómo se piensa.

2

EL UNIVERSAL

Los términos de los silogismos no son «cosas» como esta silla o esta mesa, no son «realidades» visibles y tocables, sino que son «cosas» como «mesa», «caballo», «hombre», «animal»; tales «cosas» tienen la particularidad de que todo aquello que pueda decirse de ellas vale para *todo* caballo, para *toda* mesa, para *todo* hombre; no es propiedad de ningún caballo concreto, de ninguna mesa concreta, de ningún hombre concreto, porque tiene que valer para *todo* caballo, etc. De la determinación «caballo» sólo forma parte aquello que valga para todo caballo visto o imaginado o simplemente imaginable. Ahora bien, cuando vemos o tocamos, lo que vemos o tocamos no es «caballo», sino que es siempre *este* o *aquel* caballo. ¿«Tocaremos» entonces la determinación «caballo» cuando no vemos ni tocamos realmente nada, sino que «nos imaginamos» un caballo? Imaginémonos un caballo; la imagen que nos formamos sigue siendo algo visible y tangible; ciertamente no lo vemos ni lo tocamos de hecho, sino que nos lo imaginamos, pero, desde el momento en que nos lo imaginamos, nos lo representamos como algo visible y tangible, algo que no vemos ni tocamos porque de hecho no está presente, pero cuya presencia consistiría

en ser visto y tocado, algo que tiene un tamaño, un color, unos movimientos, en una palabra: algo *sensible;* puesto que lo que nos imaginamos es algo sensible, algo visible y tocable, es también *este* caballo o *esta* casa; es este caballo *que yo me imagino,* pero no deja de ser *este,* distinto de otros. Fácilmente puede ocurrírsenos que, para obtener la determinación universal de «caballo», lo que tenemos que hacer es eliminar de la imagen concreta de este caballo todo aquello que pueda caracterizar a un caballo concreto, pretendiendo llegar a una imagen en la que —por así decir— se confundan las de los diversos caballos concretos, es decir: a una imagen de un caballo lo bastante confusa para que los detalles en los que pudiera haber diferencia entre un caballo y otro no queden precisados; según esto, una determinación universal no sería otra cosa que una imagen confusa, lo bastante borrosa para que en ella no se distinguiesen las peculiaridades de los objetos individuales. Ahora bien, si es posible una imagen borrosa que corresponda con igual precisión (o, para ser exactos, con igual imprecisión) a tres, cuatro o setenta objetos distintos entre sí, la cosa ya parece más problemática si esa imagen ha de valer no para tres, cuatro o setenta, sino para infinitos objetos, a saber (en el ejemplo): para *todo* caballo *posible* o imaginable. En todo caso, esa imagen sería confusa y, por lo tanto (tanto más cuantos más objetos pudiesen confundirse en ella), toleraría también la confusión con otros objetos que no fuesen —en el ejemplo— caballos; en otras palabras: la imagen en cuestión sería confusa en todos los sentidos de la palabra «confuso», mientras que la determinación «caballo», o cualquier otra, no es nada confuso, sino algo perfectamente preciso, que contiene precisamente todo lo necesario para que esa determinación valga con igual exactitud para todo caballo posible y no valga para absolutamente nada que no sea un caballo; por añadidura, lo imaginado, aunque sea confusamente imaginado, siempre seguirá siendo *esto,* a saber: este caballo que yo imagino confusamente, siempre será cosa concreta, no determinación universal.

La determinación universal no es, pues, nada sensible. La diferencia entre la determinación universal y la imagen sensible no es fundamentalmente una diferencia de contenido (a saber: que la imagen sensible contiene siempre particularidades del caballo concreto, particularidades que no son comunes a todo caballo), sino que es ante todo una diferencia de naturaleza; el contenido de la determinación universal no sólo es «menor» que el de la imagen concreta, sino que, ante todo, es un contenido de distinta naturaleza, un contenido que no consiste en nada sensible-imaginativo, en nada «físico» o «corpóreo».

A lo que estamos llamando «determinación universal» se le llama frecuentemente «concepto». De momento admitiremos, para abreviar, y también para establecer un nexo con otras exposiciones que el lector pueda consultar, el empleo de la palabra «concepto», aunque hay reparos que oponerle. Esta palabra, pese a que aparece hoy con frecuencia en exposiciones de doctrina «aristotélica», no fue empleada (es decir: no fue empleada ninguna palabra griega que le corresponda) ni por Aristóteles ni por ningún filósofo anterior a la época «helenística».

Interesa dejar en claro que, cuando hablamos aquí de «conceptos» (es decir: de determinaciones universales), no nos referimos en primer lugar a los conceptos de la ciencia, sino a los conceptos que hay en la experiencia inmediata. Para la ciencia, el agua se define indicando ciertos datos que definen el átomo de hidrógeno, el de oxígeno y cierto

enlace de dos átomos de hidrógeno con uno de oxígeno; pues bien, cuando hablamos aquí del concepto «agua», no nos referimos a esto, sino al concepto que en mi experiencia inmediata me permite decir que lo que hay en un vaso frente a mí es agua y que, en cambio, no es agua el lápiz que tengo en la mano ni tampoco el contenido de una botella de leche que hay en la cocina. Mientras que la experiencia inmediata es ineludible, porque no es otra cosa que nuestra misma existencia, la ciencia, en cambio, es una determinada actitud que podemos asumir y que, en todo caso, es posible sólo sobre la base de la experiencia inmediata y a partir de ella; la ciencia está *dentro* de la experiencia inmediata, como una región delimitada y que, en cierto modo, se aisla de su contexto; no es la experiencia inmediata la que se da sobre la base de la ciencia, sino a la inversa.

Sería un error funesto el tender a identificar el manejo de conceptos con la ciencia. Los llamados «primitivos» permanecen en el ámbito de la experiencia inmediata, no tienen «ciencia» en el sentido moderno-occidental de esta palabra y, sin embargo, establecen determinaciones perfectamente precisas; sus clasificaciones de animales y plantas, si no coinciden con las de nuestra biología, no es porque sean menos precisas, sino porque se basan en otro tipo de observaciones, porque consideran distintivos otros caracteres; que no tienen «ciencia» quiere decir simplemente que conceptúan lo que ven, sin sentar la exigencia de una explicación de determinado tipo; pero conceptúan tan rigurosamente como nosotros.

Por lo mismo, la norma para determinar si un concepto de «agua» (por ejemplo) es o no lógicamente riguroso no es la de que coincida o no en todas sus aplicaciones con el concepto químico de H_2O, sino la de que sea verdaderamente una determinación precisa, es decir: suficiente para poder en cualquier caso decir que esto es agua mientras que aquello otro no lo es. Si el concepto «vulgar» de agua no coincide con el concepto científico de H_2O, lo único que ocurre es eso: que no coincide, no que uno de los dos sea bueno y el otro malo.

El manejo de conceptos no es solidario de la ciencia, sino de otro fenómeno mucho más elemental, a saber: el lenguaje. Que un mismo significante pueda ser empleado infinidad de veces en infinidad de circunstancias diversas (por ejemplo: que la palabra «caballo» pueda designar cualquier caballo) responde a que los significantes significan propiamente conceptos, es decir: determinaciones universales; inversamente, la única manera de establecer conceptos, de delimitarlos (por ejemplo: de establecer que «caballo» es una cosa y «asno» otra distinta) es designar cada concepto mediante un significante distinto. Los conceptos no son palabras, pero del manejo de conceptos y del lenguaje puede decirse que son la misma cosa; «decir» no es esencialmente pronunciar palabras, sino reconocer determinaciones: poner esto como esto y aquello como aquello, lo cual sólo puede hacerse designando esto con un significante distinto del que designa aquello y aquello con un significante distinto del que designa esto, tanto si los significantes son palabras como si son algún otro tipo de «cosas» que toman el valor de signos.

Hemos establecido que el contenido de una determinación universal es de otra índole que cualquier imagen sensible. Cuando conseguimos enunciar expresamente ese contenido, es decir: distinguir en él varios elementos, mencionar cada uno por separado y unirlos entre sí en la unidad de un solo concepto, entonces se dice que tenemos una *definición* de la determinación universal en cuestión; por ejemplo: cuando decimos que «hombre» es «animal racional». Cada uno de los elementos que la definición distingue en el contenido de una determinación universal es lo que se llama una *nota;* por ejemplo: «animal» y «racional» son las notas del concepto «hombre». El conjunto de las notas que entran en el contenido de un concepto es lo que se llama la *comprensión* de ese concepto. Decimos, pues,

que *definir* un concepto es hacer explícita su *comprensión.*

Decíamos que el concepto «agua», por ejemplo, ha de contener precisamente todo lo necesario para que esté perfectamente determinado qué cosas son agua y cuáles no lo son. Pues bien, el ámbito de todas las cosas que son agua es lo que se llama la *extensión* del concepto «agua». Cuando conseguimos recorrer de un lado a otro, mencionándola expresamente, esa extensión, es decir: cuando distinguimos en ella varios elementos, mencionando cada uno por separado y uniéndolos entre sí, entonces se dice que tenemos una *división* del concepto en cuestión. *Dividir* un concepto es, pues, hacer explícita su *extensión.* Decir —por ejemplo— que los seres vivos son los animales y las plantas, o que «ser vivo es toda aquello que es animal o planta», no es una definición del concepto de «ser vivo», sino una división del mismo.

La extensión de un concepto no es ningún número; el «número» de objetos a los que puede aplicarse un concepto es, por principio, infinito, ya que se trata de todos los objetos posibles o imaginables que respondan a ese concepto, no sólo de los que de hecho hay o ha habido (o, inclusive, habrá). Por lo tanto, la extensión de un concepto no es «mayor» ni «menor», en sentido numérico, que la de otro; sólo podemos decir que la extensión de un concepto es mayor que la de otro (y la del segundo menor que la del primero) cuando el segundo está *incluido* en la extensión del primero, por ejemplo: la extensión del concepto «animal» es mayor que la del concepto «hombre», porque «hombre» está incluido en la extensión de «animal». Ahora bien, al decir esto, ¿qué decimos exactamente?; que «animal»

está incluido en la *comprensión* de «hombre»; decimos que «hombre» está incluido en la extensión de «animal» porque «animal» está incluido en la comprensión de «hombre» y no por ninguna otra cosa; porque «hombre» contiene en su comprensión el concepto «animal» y algo más («racional»), esto es: porque tiene «mayor» comprensión, por eso tiene «menor» extensión. Es la comprensión la que gobierna la extensión, y no a la inversa, como es el contenido del concepto «agua» lo que determina qué objetos son agua y cuáles no, y no es —inversamente— la enumeración de los objetos que son agua lo que determina el contenido del concepto «agua».

Así, pues, la definición de un concepto es anterior a la división de ese mismo concepto; pero la definición reposa a su vez en la división no del mismo concepto, sino de otro «anterior». La doctrina tradicional (cuyo origen remoto es la obra de Platón, filósofo griego, 427-347 a. C.) liga la definición a la división del siguiente modo:

1. A la determinación universal que expresa suficientemente la naturaleza de una cosa (por ejemplo: «hombre», «caballo», «jarra») la llamamos «especie».
2. Decimos que una determinación, *a,* es «superior» a otra, *b,* y que *b* es «inferior» a *a,* cuando *a* está incluido en la comprensión de *b* y, por lo tanto, *b* está incluido en la extensión de *a.*
3. Una especie se define partiendo de una determinación «superior» y mediante la adición de una nota que divide dicha determinación superior en dos: cosas que poseen esa nota y cosas que no la poseen; una de las dos partes de la división es la especie que se pretendía definir. Así, la nota «racional» divide la deter-

minación «animal», dejando de un lado al hombre y del otro a todos los demás animales. Esto se expresa diciendo que «animal» es el *género* del que depende la *especie* «hombre»; más exactamente, «animal» es el «género próximo», porque «animal», a su vez, se define por división en dos de otro género superior, «ser vivo», mediante la nota (pongamos:) «sentiente» o «dotado de sensación», de modo que, en la definición de «hombre», «ser vivo» es un «género remoto», y «ser vivo», a su vez, se definiría por división en dos del género inmediatamente superior, «cuerpo», que, por lo tanto, sería, para «hombre», un género aún más «remoto», etc.

4. En el procedimiento que acabamos de describir, la nota mediante la cual se define una determinación por división en dos de otra determinación superior se llama «diferencia» (así, «racional», «dotado de sensación»); la diferencia que se añade al género próximo para definir la especie (es decir: «racional» en el ejemplo) se llama «diferencia específica» (en cambio, la diferencia que define un género por división en dos de otro superior se llamaría «diferencia genérica»).

5. La definición de una especie consiste en el género próximo y la diferencia específica.

Aquellas determinaciones que no entran en la definición ni están supuestas en ella (esto es: que no son ni diferencia específica ni género próximo, ni géneros remotos para la misma especie, ni diferencia genérica de esos géneros o del próximo), pero que pertenecen a la especie como tal (esto es: que valen para «todo...», en el ejemplo para «todo hombre»), se llaman *propiedades;* por ejemplo: «capaz de llorar» en el caso de la especie «hombre»; tales determinaciones, si son verdaderamente propiedades de la especie, son exclusivas de esa especie (salvo «en sentido figurado», nada que no sea un hombre puede llorar).

Finalmente, aquellas determinaciones que, sin pertenecer a la especie como tal, son compatibles con ella (esto es: que pertenecen a «algún...», en el ejemplo a «algún hombre») son *accidentes* de la especie en cuestión.

LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Si para definir una determinación hay que partir de otra superior, la cual a su vez se definirá partiendo de una superior, etc., cabe preguntarse hasta dónde puede llegar este proceso, en otras palabras: cuál es el «género» último y supremo. Todo género que incluya en su extensión unas cosas y excluya otras se definirá por división y, por lo tanto, supondrá un género superior. «Género supremo», por lo tanto, sólo podría serlo una determinación de la que nada estuviese excluido; pero, a la vez, parece que, si nada estaría excluido, esa determinación no sería ninguna determinación, pues no determinaría (= no delimitaría) nada. La noción de un género supremo parece, pues, por un lado necesaria, por otro lado imposible. Dejaremos planteada esta cuestión y trataremos de —por así decir— encontrar alguna noción que pueda constituir ese «género supremo», para considerar sobre ella misma los problemas que plantea.

Esto *es* un caballo y aquello *es* un águila; por encima de ambas determinaciones, «caballo» y «águila», hay una común: «animal»; el caballo es un animal y el águila también; pero aquello otro *es* un árbol y ya no es un animal. Toda determinación deja algo fuera;

si no, no sería una determinación, porque no determinaría nada. Sin embargo, lo que queda fuera, queda fuera porque no *es* eso que la determinación enuncia, sino que *es* otra cosa. Ahora bien, con esto estamos diciendo que hay cierta «cosa» fuera de la cual no queda nada, a saber: el «*es*...». Todo lo que queda incluido por o excluido de cualquier determinación, queda incluido o excluido en virtud de que ello *es* esto o bien *es* aquello otro. La «noción» por la que nada está excluido, y que está supuesta en toda otra noción, es la noción de *ente* («ente» = aquello que *es;* como: durmiente = aquel que duerme).

Guardémonos muy bien de atribuir ya al verbo «ser» algún sentido determinado. ¿Cómo podría tener un sentido *determinado* un verbo que se emplea para decir *cualquier* cosa? Siempre que decimos algo, decimos que «A es B». Mientras sólo pronunciamos «hombre» no hemos dicho nada, no hemos afirmado ni negado nada; decimos algo cuando decimos «el hombre *es* mortal», «el hombre *es* animal» o «el hombre *es* racional» (o bien: «el hombre no *es* dios»). El verbo «ser» no significa ninguna determinación, la determinación la significa el predicado que va introducido por «es»; pero el verbo «ser», puesto que sirve para introducir predicados en general, significa la determinación en general; «A *es*...» significa, por de pronto, que A tiene ciertas determinaciones, que tiene una constitución que le es propia; *ser* quiere decir: tener alguna constitución o determinación, tener unas notas características.

Si yo pronuncio esta serie de palabras: «lo bueno breve», mis oyentes pueden quedar esperando lo que sigue, que podría ser, por ejemplo, «...es dos veces bueno», pero que también podría ser «...es bueno a

medias» o «...es una quimera» o «...me tiene sin cuidado» o cualquier otra predicación; de modo que —podría pensarse—, con decir «lo bueno breve», no he dicho nada, he formulado un sujeto sin predicado, esto es: he enunciado algo *de* lo cual se podría decir algo, pero no he dicho nada *de* ello; el «sujeto» es aquello *de* lo cual se dice algo, el «predicado» es lo que se dice *de* algo (a saber: del sujeto); cuando hay un sujeto y un predicado referido a ese sujeto, entonces hay una «oración», es decir: sólo entonces hemos dicho algo, hemos afirmado (o negado) algo. Ahora bien, si yo digo «lo bueno breve» y ahí me detengo, empleando la entonación de final de frase y dando a entender que ya he dicho lo que tenía que decir, entonces se entiende que, para mí, lo bueno *es* breve. El verbo «ser» significa, pues, que hay oración, significa que los dos términos se relacionan entre sí precisamente como sujeto y predicado. Lo que significa la oración (= la conexión sujeto-predicado) en cuanto oración es: que algo (sujeto) se pone de manifiesto —se muestra, aparece— *como* algo (predicado); la oración «Juan es sabio» hace aparecer a Juan (sujeto) *como* sabio (predicado); la oración «Juan fuma» hace aparecer a Juan como fumador; la oración «Juan está enfermo» hace aparecer a Juan como accidentalmente enfermo. Si la oración, en general y en cuanto oración, la mera conexión sujeto-predicado, significa el *aparecer como,* y si el verbo «ser» no expresa otra cosa que la propia conexión sujeto-predicado, no hace otra cosa que constituir una oración, entonces lo que el verbo «ser» significa es el *aparecer como,* el *presentarse con alguna determinación;* ser es aparecer y aparecer es tener un aspecto (= una determinación, una constitución, unas notas distintivas) propio.

Arriba (pág. 37), adoptando la terminología tradicional, hemos llamado «especie» a la determinación universal que expresa la naturaleza (el «¿qué es?») de una cosa; por ejemplo: «hombre», «caballo», «mesa» son especies. Pues bien, este uso de la palabra «especie» no es una extensión a partir del uso zoológico y botánico (de las «especies» vegetales y animales), sino que, por el contrario, la palabra «especie», que en otro tiempo era de uso general con este sentido, hoy se ha especializado al ámbito de las «especies» animales y vegetales, y en los demás campos sólo ha conservado usos secundarios. La fijación de la palabra «especie» para significar la «naturaleza» de una cosa tuvo lugar en latín, donde, antes de esta fijación, «especie» *(species),* palabra relacionada con el verbo *specio* o *spicio* («ver», «mirar»), significaba el aspecto que una cosa presenta, su figura. ¿Por qué en latín se eligió para designar el «qué es» de una cosa una palabra que significa «aspecto», «figura»? Porque se tradujo al latín la terminología griega, y, en griego, Platón había empleado para lo mismo la palabra *eîdos,* que significa «aspecto» y que tiene la raíz de un verbo que significa «ver». La «figura», el «aspecto», quiere decir aquí: el conjunto de notas características propio de la cosa, es decir: su «qué es», su esencia; del aspecto constitutivo de una piedra como piedra, de la esencia «piedra», deriva el que una piedra no pueda hablar; esto es lo que enunciamos cuando decimos «toda piedra es incapaz de hablar». *Ser* es, pues, presentar un aspecto, tener una naturaleza propia; ser es *eîdos.*

Para entender mejor esto, vamos a ver qué es lo que hace Platón con la noción de *eîdos*:

«Ente» es aquello que «es». Si *ser* es presentar un

aspecto, tener una determinación, *ente* será aquello que tiene una determinación, que presenta un aspecto, que «es A» o «es B). Y, entonces, todo aquello que ordinariamente consideramos ente (a saber: las cosas con las que inmediatamente y cotidianamente nos encontramos: esta mesa, aquel árbol; lo visible y tocable en general) *¿es* verdaderamente?, ¿merece propiamente el nombre de *ente?,* esto es: ¿tiene verdaderamente (como propia) una determinación?, ¿puede decirse de ello con toda propiedad que «es A» o que «es B»? Al tropezarnos, por ejemplo, con un caballo, decimos «esto es un caballo», pero ¿le pertenece propiamente a ese «esto» el «ser caballo»?; si le perteneciese propiamente, entonces el tal «esto» no podría dejar algún día de ser, esto es: de ser caballo, ni podría no haber sido (esto es: no haber sido caballo) algún día, y sabemos que no es así; luego esto propiamente no «es caballo», lo es sólo —por así decir— de prestado, y lo mismo ocurrirá con cualquier determinación referida a cualquier «esto» concreto. Entonces, nada propiamente *es,* nada tiene como propia una determinación. ¿Verdaderamente nada?; nada, excepto la determinación misma; porque, si decimos que esto en tal momento *ya no es un caballo,* es porque el *eîdos,* la determinación, el conjunto de notas «caballo», sí sigue teniendo validez; si podemos decir que hace varios millones de años «no había caballos», es porque la determinación «caballo» es igualmente aplicable a hace varios millones de años que a hoy.

Por añadidura: toda cosa es *uno,* porque es *una* cosa, y, a la vez, toda cosa es varios (no uno), porque tiene partes; toda cosa es *grande* con relación a ciertas cosas y pequeña (no grande) con relación a otras; en suma: toda cosa, por una parte, «es A» y, por otra

parte, no lo es; en cambio, «grande» es siempre «grande» y no pequeño, «uno» es siempre «uno» y no varios. Sólo a la determinación misma le pertenece en propiedad la determinación.

Así, pues, sólo el *eîdos* mismo *es* propiamente; aquello en lo que habíamos dicho que consistía el *ser,* eso mismo resulta ahora no ya solamente *el ser,* sino también *lo ente.* Junto a *eîdos,* Platón emplea también la palabra griega *idéa* («figura»), que tiene la misma raíz y aproximadamente el mismo significado que *eîdos;* aunque Platón emplea casi indistintamente ambas palabras, se ha hecho usual emplear precisamente *idéa* cuando se lo menciona no sólo como la noción de *ser* (en cuyo caso se emplea *eîdos),* sino especialmente como aquello de lo que se afirma que es *lo verdaderamente ente,* lo único que propiamente posee *ser.*

Así, pues, cuando esto se muestra como caballo y aquello como casa, lo que propiamente se muestra, lo que está inalterablemente presente, no es esto ni aquello, sino «caballo» y «casa». La *idéa* es lo que, en todo «ser», propiamente *es.* La cosa (esto es: lo visible y tocable, lo que cotidianamente aceptamos como verdadero) no tiene otro ser que el ser de la *idéa,* que no es de la cosa, sino de la *idéa.*

En toda la explicación precedente hemos empleado con frecuencia el verbo «ser» diciendo no ya que algo «es A» o «es B», sino simplemente que *es.* Interesa destacar que esto no introduce ningún nuevo sentido de la palabra *ser;* se sigue tratando de lo mismo, a saber: de que el algo en cuestión presenta un aspecto propio, tiene una determinación propia, de que ello es

precisamente lo que ello es. A alguien podría ocurrirle que, cuando empleamos de este modo el verbo «es», traduzca mentalmente por «existe». Apresurémonos a decir que esto sería sentar la base más adecuada para no entender nada del asunto del que pretendemos tratar aquí. Ocurre que la lengua que Platón emplea, el griego antiguo, tiene una sola palabra, correspondiente a «es», allí donde en las traducciones que ahora se manejan aparece en unos pasajes «es» y en otros «existe»; la introducción de esta última palabra es cosa del traductor; en griego no hay «existir», y no es, desde luego, porque el griego antiguo sea una lengua menos precisa que las de la Europa actual. Cuando nuestro verbo «existir» se emplea fuera de cierto ámbito en el que viene muy bien (y que es un ámbito nuestro, no de los griegos), no hace otra cosa que producir confusiones. Cuando decimos que los dioses griegos no «existen», queremos decir algo parecido a que, si pudiésemos sobrevolar las cimas del Olimpo tal como estaban en la época de la Grecia arcaica y clásica, no veríamos los palacios de los dioses; cuando en matemáticas se dice que «existe un punto cuyas distancias a los tres lados del triángulo ABC son iguales entre sí», se entiende que tal punto es rigurosamente localizable en el espacio; cuando algún filósofo de cierta época (no de la Grecia antigua, por supuesto) dice que «Dios existe», quiere decir que la «existencia» de cualesquiera cosas cuya «existencia» conocemos no es «necesaria» (es decir: que esas

cosas podrían no «existir»), y que, por lo tanto, puesto que «existen», ello ocurre «en virtud de una causa»; la proposición «Dios existe» es, pues, una proposición acerca del mundo, no acerca de «Dios»; su estructura gramatical es engañosa; la palabra «existe», referida a Dios, no quiere decir nada; lo único que quiere decir es que el mundo podría no «existir».

Si a propósito de las «ideas» de Platón planteamos la cuestión de su «existencia», por fuerza llegaremos a la conclusión de que las ideas sólo existen «en la mente»; justamente porque se presupone que «en la mente» lo que llamamos «ideas» no son (en el sentido de Platón) *ideas,* sino *cosas,* es decir: lo que nosotros llamamos «realidades», algo experimentable en concreto y, de uno u otro modo, localizable en el espacio y en el tiempo, como este caballo y aquella mesa; son *hechos* de la mente, y «la mente» misma es una cosa, un ente concreto, una «realidad existente». Las *ideas* de Platón, en cambio, no «están» en ninguna parte; si estuviesen en alguna parte, serían cosas, no ideas; no «existen», y precisamente por ello tienen validez absoluta, validez en sí y por sí, no dependiente de ningún «hecho», de la persistencia de ninguna «realidad»; afirmación que podemos corroborar con las observaciones siguientes.

Dijimos en págs. 19-21 que «Todo *a* es *b*» no quiere decir fundamentalmente que a todas las cosas, una por una, que «son *a*» les acontezca también «ser *b*»; quiere decir esto sólo secundariamente, porque en primer lugar

lo que quiere decir es que *a la propia determinación a* le pertenece el «ser *b*»; cuando decimos «Todo *a* es *b*», decimos que cada *a* es *b,* pero, ante todo, que es *b precisamente por ser a.* Lo que quiere decir «Todo hombre es mortal» es que yo soy mortal por naturaleza y no por accidente, que el carácter de «mortal» pertenece a la propia determinación «hombre», no concretamente a mí. La locución «todo hombre» en «Todo hombre es mortal» se refiere no a todos los hombres que de hecho hay, sino a todo hombre posible, y el «es» no significa «es de hecho», sino «*tiene que* ser y *no puede* no ser».

Así, pues, «Todo hombre es mortal» expresa algo *universal* y *necesario;* universalidad (= referencia a todo caso posible) y necesidad (= que no sólo es de hecho así, sino que *tiene que* ser así y no puede ser de otro modo) son aquí dos caras de lo mismo.

Igualmente, «Algún *a* es *b*» enuncia, como explicamos en pág. 21, algo que pertenece a determinaciones, no a cosas sensibles; cuando decimos «Algún hombre es calvo», no enunciamos el *hecho* de que hay hombres calvos, y la proposición no dejaría de ser verdadera si «de hecho» no hubiese hombres calvos; lo que enunciamos es que a la determinación «hombre» no le repugna como predicado la determinación «calvo» y que, por lo tanto, algún hombre (al menos *posible)* es calvo. Por lo tanto, también aquí enunciamos una verdad universal (= que versa sobre determinaciones universales, no sobre «hechos», no sobre «cosas concretas»), y también aquí formulamos algo necesario, algo que tiene validez en sí y por sí, independientemente de la contingencia de que haya o no hombres calvos.

Otra cosa completamente distinta ocurriría si lo que enunciásemos fuese una proposición singular (cf. pági-

na 18); por ejemplo: «Esto es un caballo»; en tal caso, el «es» que enunciamos es un «es» prestado, no necesario, que podría no tener lugar, puramente momentáneo; «Esto es grande», por su parte, enuncia un «es» puramente relativo. En la afirmación «Esto se mueve», ambas restricciones (la momentaneidad y la relatividad) se juntan: esto se mueve, pero puede dejar de moverse y no haberse movido siempre, y, a la vez, esto se mueve con relación a algo que se considera fijo, pero sería igualmente válido considerar fijo el «esto» en cuestión y decir que es el «algo» que antes considerábamos fijo lo que se mueve en sentido contrario. Nada que digamos acerca de un «esto» es una verdadera verdad, una verdad necesaria; ningún «es» pronunciado de una cosa concreta le pertenece propiamente.

Si, con arreglo al posible equívoco antes aludido, planteamos la cuestión de la «existencia» de las ideas, estamos ya entendiendo las ideas como lo que no son, a saber: como cosas de hecho, como hechos. Rápidamente llegaremos entonces a la conclusión de que son hechos *de la mente,* que no «existen» fuera de ella. Ahora bien, cuando decimos «Todo hombre es...» o «Todo caballo es...», no enunciamos algo que tiene validez «en la mente», sino algo que tiene validez en y para el hombre en cuanto hombre, en y para el caballo en cuanto caballo. Las ideas no son hechos de la mente, no porque sean hechos de otra parte, sino porque no son en absoluto hechos, y sólo por ello pueden ser lo necesario, lo que propiamente *es,* lo que no puede no ser aquello que es.

A la luz de lo que hemos dicho unas líneas más arriba acerca de las proposicianes singulares en oposición a las universales y particulares, puede entenderse por qué Aristóteles (cf. pág. 18) deja fuera de su teoría del silogismo las proposiciones singulares. La «lógica» de Aristóteles, discípulo de Platón, es el intento de comprender exhaustivamente cómo tiene lugar ese juego de las determinaciones que Platón había definido. En un silogismo aristotélico no se trata con otra cosa que con determinaciones en sí mismas. No se trata de hechos y relaciones entre hechos, ni tampoco de las leyes «del pensamiento» o «de la mente», sino de las formas de conexión entre determinaciones y de las formas en que ciertas conexiones (entre determinaciones) comportan otras conexiones o las suponen.

Ya hemos explicado (págs. 31-33) que las determinaciones universales no son nada sensible o imaginable, ni siquiera «confusamente» (y que precisamente no son nada confuso, sino algo perfectamente delimitante). Sin embargo, también hemos visto que Platón emplea términos (como *eîdos* e *idéa)* relacionados con «ver». Aún hoy empleamos en el lenguaje corriente el verbo «ver» sin referirnos en particular al «ver» sensible; «vemos», por ejemplo, que cierta argumentación es válida o que otra no lo es, «vemos» que determinadas propiedades pertenecen a todo hombre por el hecho de ser hombre, y esto no es un ver sensorial, porque una experiencia sensible jamás podrá darnos una tesis universal y necesaria; la experiencia sensible nos dice que tal cosa ocurre de hecho en el caso, o en los muchos casos, en que lo hemos visto, oído o tocado, pero no puede decirnos que tenga que ser así en todos los casos posibles; nos

dice que de hecho es, pero no que *tenga que* ser; si nosotros verdaderamente sabemos que todo hombre es mortal, será porque sabemos algo acerca de la determinación «hombre» como tal, no porque hayamos visto u oído decir que todos los hombres que ha habido se han muerto, ya que, por este segundo procedimiento, lo que sabríamos es precisamente eso: que todos los hombres que de hecho ha habido se han muerto, no que todo hombre, por el hecho de ser hombre, *tenga que* morir.

Todo esto nos lleva a formular expresamente una distinción que, de un modo u otro, ya hemos venido manejando hasta aquí. Entre el conocimiento relativo a cosas concretas (a «esto» y «aquello») y el conocimiento relativo a determinaciones en sí mismas hay un corte esencial. La diferencia entre ambos niveles de conocimiento no es sólo de contenido (el conocimiento de *este* caballo contiene no sólo lo general a todo caballo, sino también lo particular de éste), sino que es ante todo una diferencia de naturaleza: lo que el conocimiento de las determinaciones en sí mismas contiene no es nada sensible ni imaginable; por lo tanto, ni siquiera se puede propiamente decir que contiene «menos» que el conocimiento de cosas concretas, ya que en términos de «más» o «menos» sólo es posible comparar cantidades de la misma magnitud, y aquí se trata de magnitudes esencialmente distintas. En cierta manera, estamos repitiendo lo dicho en pág. 33, pero ahora se comprende mejor su alcance. Puesto que, desde Platón, se considera que sólo el «es» que tiene por sujeto una determinación en sí misma es un «es» absolutamente válido, se ha acostumbrado a llamar al conocimiento de determinaciones en sí mismas «conocimiento superior» (o «conocimiento intelectual»), y al conocimiento de cosas, de «esto» y «aquello», «conocimiento inferior» (o «conocimiento sensible»). A la captación de algo perteneciente al plano de las determinaciones en sí mismas se le llama «intelección» (del verbo latino *intellegere),* y a la capacidad para tal captación, capacidad que se considera distintiva del hombre frente a los animales, se le llama «entendimiento» (lat. *intellectus);* para el otro plano se emplean respectivamente los términos «sensación» y «sensibilidad».

El contenido del conocimiento inferior no consiste en notas, sino en imágenes o figuras sensibles. El contenido del conocimiento superior no consiste en imágenes o figuras sensibles, sino en notas. Los contenidos del conocimiento superior no pueden, pues, ser extraídos pura y simplemente del conocimiento sensible, porque en el conocimiento sensible no hay lo que hay en el conocimiento superior; ambos tipos de contenidos son de distinta naturaleza. De donde se desprende que el conocimiento de ideas no podría ser producido en nosotros por el choque de lo sensible más algún mecanismo de selección por el cual nos quedásemos sólo con los caracteres comunes a (por ejemplo) todos los caballos y dejásemos aparte los peculiares de cada caballo concreto; ninguna selección del material puede aportar «material» de naturaleza enteramente distinta que el que había; lo más que conseguiremos por ese procedimiento será la ya varias veces mencionada imagen confusa. Si la idea no puede proporcionárnosla el choque de las cosas sensibles, entonces la idea ha de estar ya ante nuestra vista como de antemano (antes, *a priori),* en cierto modo independientemente del aparecer de lo sensible. En efecto, la idea está ya presente como norma y guía en el mismo conocimiento de lo sensible; si yo no tuviese

presente idea alguna, ni siquiera podría delimitar cosas en mi conocimiento sensible, discernir esta cosa y aquella cosa [1]. Sin embargo, también es cierto que el conocimiento de ideas no tiene lugar al margen del conocimiento sensible; no tenemos presente idea alguna si no es en relación con nuestro conocimiento de lo sensible. Platón trata de exponer todo esto en un solo trazo valiéndose de un *mito;* tras haber admitido que el «ser» de las cosas (sensibles) es como una «imitación» o «participación» del verdadero ser, esto es: de las ideas, Platón dice que todo ocurre como si fuese cierta esta historia: que nosotros *hemos visto* ya de antemano las ideas y, por lo tanto, las tenemos en cierta manera presentes, pero *en olvido;* la presencia sensible de las cosas, que es como imitación o participación de la presencia absoluta e inalterable (esto es: de las ideas), nos *recuerda* las ideas; de este modo, la presencia que propiamente

[1] Cuando hay ante mí una mesa, desde el punto de vista puramente sensible no hay una mesa, ni siquiera hay en general unidad alguna; las partes de la mesa, y las partes de las partes, etcétera, son tan *otras* unas con respecto a otras como lo es la mesa con respecto al hombre que veo más allá, el cual, a su vez, desde el punto de vista puramente sensible, tampoco es hombre ni es *uno.* Si yo, pese a eso, vea *una* cosa y *otra* cosa igualmente una, no es por la sensación misma, sino porque ésta se deja relacionar con ideas que yo tengo presentes de antemano. Por otra parte, lo sensible en cuanto tal cambia constantemente, y, sin embargo, todo ser es de algún modo permanencia, y ninguna percepción es posible sin alguna constancia de lo percibido; ahora bien, esta constancia no es otra cosa que la mencionada identidad consigo mismo, de la que hemos dicho que no podría tener lugar sin relación con la idea: el que haya un caballo y siga habiendo el mismo caballo (pese al continuo cambio, a la diversidad de perspectivas, etc.) consiste en ideas con las que la sensación dada simplemente se deja relacionar.

acontece en la presencia de las cosas es la presencia de la idea, pero acontece porque nuestra facultad de conocer es un estar ya de antemano en relación con la idea.

La teoría de las ideas restringe el uso propio y verdadero del verbo «ser» al plano de las determinaciones en sí mismas. La idea es lo verdaderamente ente, su ser es el verdadero ser. Pero ¿qué quiere decir «verdadero»?; decimos algo verdadero cuando decimos lo que *es,* no lo que no es; la suma de dos y dos «es verdaderamente» cuatro porque *es* cuatro, no «es verdaderamente» cinco porque no *es* cinco; lo verdadero es, sencillamente, lo ente; la verdad es el ser. De modo que «lo verdaderamente ente» querrá decir simplemente *lo ente,* y «lo no verdaderamente ente» querrá decir *lo no-ente.* Sin embargo, esto que yo tengo en la mano *es* un lápiz, y no es ocioso ni carente de sentido el decirlo, puesto que *es* un lápiz, no un albaricoque ni un pez, tiene una determinación, es *ente.* Esto lo sabía muy bien Platón, que nunca consideró la teoría de las ideas como una última palabra, sino como el reconocimiento del más grave problema: que, tan pronto como tratamos de ver qué significa *ser* y, por lo tanto, qué significa *ente,* lo ente se escinde en dos planos, de los cuales uno, en esa división, aparece como *lo* ente y el otro como lo *no-ente,* sin que por ello deje de tratarse, en todo el negocio, de *lo ente.*

4

LAS CATEGORÍAS

Supongamos un «esto» del cual decimos:

Esto *es* una casa.

Esto *es* blanco.

Esto *es* en la cumbre del monte.

No sólo hay aquí tres predicados distintos, sino también tres *tipos de predicación* distintos, definibles por el hecho de que, dentro de cada uno de los tres tipos, unos predicados excluyen de un mismo sujeto a otros (con una característica salvedad que veremos más abajo), mientras que un predicado de uno de los tipos se refiere al mismo sujeto que un predicado de cada uno de los demás tipos; podemos ver esto haciendo alternar cada uno de los tres predicados con otros del mismo tipo, así:

Esto es *o* una casa *o* un árbol *o* un caballo *o*…

Esto es *o* blanco *o* amarillo *o* rojo *o*…

Esto es *o* en la cumbre del monte *o* en el fondo del valle *o*…

«Esto» no podría ser a la vez una casa *y* un árbol, ni a la vez blanco *y* amarillo, ni a la vez en un lugar *y* en otro. En cambio, tomando predicados de tipos distintos (por ejemplo: «caballo», «blanco», «en el fondo del valle»), la situación es la inversa: no tiene sentido

decir que *o* es caballo *o* es blanco *o* es en el fondo del valle, y, en cambio, sí lo tiene decir que es las tres cosas a la vez, a saber: un caballo blanco en el fondo del valle. Por otra parte, cualquier predicado del tipo segundo o tercero (o de otros tipos que habría que establecer, todos ellos distintos del primero) sólo es posible *sobre la base de* un predicado del tipo primero; por ejemplo: para que algo pueda ser verde, tiene que ser o una casa verde o un árbol verde o cualquier otra cosa (del tipo primero) verde; para que algo pueda ser en el fondo del valle, tendrá que ser o una casa en el fondo del valle o un árbol en el fondo del valle, etc.; en todos los casos es lo segundo («verde», «en el fondo del valle») lo que determina y supone lo primero («casa», «árbol»), no viceversa. A la pregunta «*¿qué* es esto?» (no «cómo es esto» o «dónde es esto») se responde precisamente con un predicado del primer tipo, no de ninguno de los demás. Insistimos, por otra parte, en que los demás tipos (es decir: excluido el primero, que tiene una posición única y —digamos— especial) son considerablemente más que los dos que hemos dado como ejemplo; así, los predicados relativos al tamaño de una cosa no entran en ninguno de esos dos tipos.

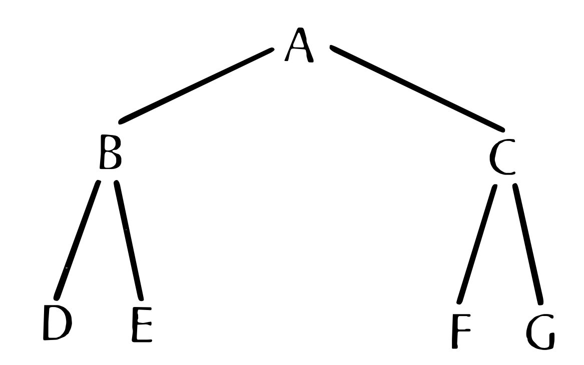
Hemos dicho que, en principio, los predicados de un mismo tipo se excluyen entre sí del mismo sujeto, pero que hay una salvedad característica. La salvedad, en este caso, no es una restricción, sino una confirmación, puesto que consiste en lo siguiente: el predicado «caballo» no excluye «animal», que es también del primer tipo, pero no lo excluye precisamente porque lo implica. Entre predicados del mismo tipo hay implicación o exclusión, mientras que entre un predicado de un tipo y uno de cualquier otro hay indiferencia.

Concluimos, pues, que predicados de distintos tipos se refieren al sujeto de maneras distintas, lo determinan en (por así decir) planos distintos. En «esto es un caballo» y «esto es una casa» hay simplemente predicados distintos; en cambio, en «esto es un caballo» y «esto es en la cumbre de la montaña» hay tipos distintos de predicación, tipos distintos de referencia del predicado al sujeto. Dado que la referencia del predicado al sujeto es lo que expresa la palabra «es», hay que admitir que el «ser» tiene algo así como sentidos distintos. Hay, pues, diversos modos de predicación y, por lo tanto, diversos modos en que puede decirse que algo *es*, y esto último quiere decir: diversos modos en que algo puede ser sujeto de una proposición; en «esto es un árbol» y «esto es en la cumbre de la montaña», el mismo esto (materialmente el mismo, tratándose de un árbol que hay en la cumbre de la montaña) es en ambos casos sujeto, pero de distintas maneras, porque el «es» que se le aplica tiene distinto carácter en uno y otro caso.

Vamos ahora a llegar al mismo resultado por un camino en cierta manera distinto.

Decíamos en págs. 37-38 que una especie se define por división de un género, el cual, a su vez, se define por división de un género superior, y así sucesivamente; nos preguntábamos poco después (págs. 41-42) hasta dónde llegaría, «hacia arriba», este proceso, y decíamos que el género supremo sería la determinación *ente*. Ahora bien, una división (suponiendo que sea siempre en dos, pero este supuesto no es necesario

para el razonamiento que seguirá) a partir de un género supremo respondería al siguiente esquema:



Vemos que la determinación D implica B y A y excluye todas las demás del esquema (es decir: que si algo «es D», ese algo *tiene que* «ser B» y «ser A», y *no puede* «ser E», ni «ser C», ni «ser F», ni «ser G»); por su parte, E implica B y A y excluye las demás; C implica A, está implícita en F y G y excluye las demás, etc. Por mucho que ampliemos el esquema, encontraremos siempre, entre dos determinaciones que aparezcan en él, implicación o exclusión, nunca indiferencia. Y, sin embargo, hay indiferencia entre determinaciones; es precisamente indiferencia lo que encontramos entre determinaciones pertenecientes a los diversos tipos de predicación mencionados más arriba [2], mientras

[2] Obsérvese que, para todo lo que desarrollamos en el presente capítulo, basta con la indiferencia entre las determinaciones en sí mismas; admitimos, desde luego, que un caballo no puede estar en cualquier parte, ni tener cualquier color, etc., pero tales limitaciones no entran en juego en la definición de «caballo» y son, a lo sumo, consecuencias físicas (no lógicas) del «ser caballo». Por otra parte, un predicado que no sea del primer tipo supone un predicado del primer tipo en general, pero no implica ningún predicado determinado del primer tipo, es decir: no lo incluye en su comprensión.

que implicación o exclusión es lo que encontramos dentro de un mismo tipo. Por lo tanto, predicados pertenecientes a tipos distintos no pueden estar en el mismo esquema de división a partir de un género supremo, cualquiera que sea la amplitud que le demos a ese esquema (esto es: por más divisiones y subdivisiones que hagamos y por muy «alto» que sea el género supremo). No es, pues, posible admitir un único género supremo, sino un género supremo por cada uno de los indicados tipos de predicación. «Casa», «árbol», «caballo» y todos los demás predicados del primer tipo remiten a un género común que podemos designar con la palabra *algo;* por su parte, «en la cumbre de la montaña», «en el fondo del valle» y todos los demás predicados del mismo tipo remiten a un género común, que es el *en algún lugar;* pero no hay un género común a los varios tipos de predicados. Entonces, ¿no es la determinación «ente» un género común a todos esos tipos?, ¿no son *ser* tanto el «ser algo» como el «ser en cierto lugar» como cualquier otro «ser...»? En efecto, el *ser* es, en cierto modo, común a todo eso, pero, como vamos a ver, no lo es a la manera de lo que hasta ahora hemos entendido por «género».

«Animal» es exactamente lo mismo cuando se dice de «caballo» que cuando se dice de «perro» o de «hombre». Un género superior común a varias determinaciones «se dice de la misma manera» para todas esas

determinaciones [3]. Por su parte, «ser» es lo mismo en «esto es un perro» que en «esto es un hombre», y es lo mismo en «esto es en la cumbre de la montaña» que en «esto es en el fondo del valle», y es lo mismo en «esto es blanco» que en «esto es negro», pero no es lo mismo en «esto es un perro» que en «esto es blanco», y en ninguna de ambas tesis es lo mismo que en «esto es en el fondo del valle». En efecto, ya explicamos que la diversidad de los tipos de predicación, puesto que el verbo «ser» expresa la predicación misma, no es otra cosa que la diversidad de «maneras de decirse» el *ser.*

El *ser,* pues, no se divide como un género en especies, sino que su división consiste en que «se dice de varias maneras», en que no es pura y simplemente lo mismo el *ser* que «se dice» en —por ejemplo— «es blanco» que el *ser* que «se dice» en «es una casa». Aquello en lo que de esta manera se divide el *ser* son las *categorías.* Las categorías, pues, con arreglo a todo lo que hemos expuesto a lo largo del presente capítulo, son: *a)* los tipos de predicación, por lo tanto: *b)* los modos diversos en que puede decirse que algo «es...», por lo tanto: *c)* los géneros supremos. Aristóteles enumera a veces diez categorías, de las que citaremos sólo algunas: las predicaciones «es una casa», «es un árbol», pertenecen a la categoría «*algo*» [4]; las predicaciones «es en la cumbre de la montaña», «es en el fondo del valle», pertenecen a la categoría «*en cierto lugar*»; la predicación «es a las cuatro de la tarde» pertenece a la categoría «*en cierto momento*»; la predicación «es blanco» pertenece a la categoría «*de cierto carácter*» («cualidad»), a lo cual podemos referir en especial la observación siguiente: la división del *ser* según las categorías no tiene que producirse en un solo paso, sino que ciertas categorías pueden a su vez «decirse de varias maneras», como en efecto ocurre con la «cualidad», pues (por ejemplo) predicados como «blanco» y «negro», por una parte, y predicados como «caliente» y «frío», por otra (y aún se podrían señalar otras varias), perteneciendo todos a la categoría de «cualidad» [5], no son, evidentemente, predicados en el mismo tipo de predicación. Hay, pues, dentro de las categorías, algo a lo que podríamos llamar «subcategorías». Sin embargo, al menos una de las categorías, la primera, el «algo», es rigurosamente un solo tipo (sin «subtipos») de predicación, y sin ello no tendría sentido la exposición que vamos a hacer a continuación.

[3] Este modo de hablar («se dice de la misma manera» o «se dice de maneras diversas») procede de Aristóteles, cuya doctrina de las «categorías» estamos tratando de seguir.

[4] La palabra aristotélica para designar esta categoría es *ousía,* nombre «abstracto» correspondiente al participio de presente del verbo «ser», es decir: algo así como «entidad». Fuera de la lengua específicamente filosófica, la palabra *ousía* suele significar: bien(es), riqueza, patrimonio. Podemos, pues, decir que su significado general es: lo que «se tiene», lo que «hay».

[5] Hay una categoría de «cantidad» a la que nos hemos referido más arriba al hablar del «tamaño» de una cosa. Pues bien, el que una cosa pueda estar «más» o «menos» caliente o «más» o «menos» fría no significa que «caliente» y «frío» pertenezcan a la categoría de cantidad, sino simplemente que ciertas cualidades tienen «grados». La cantidad es el tamaño o, como decimos hoy, la magnitud «en el espacio». La ciencia física moderna trata de la «temperatura» como de una cantidad, pero es porque lo que mide, cuando mide la temperatura, no es otra cosa que ciertos *efectos* que tienen el carácter de cantidad propiamente dicha, por ejemplo: la variación de la longitud de una columna de mercurio.

Si juzgamos solamente por la fórmula según la cual el «ser» no es lo mismo cuando decimos «*es* un gato» que cuando decimos «*es* blanco», etc., podría parecer que el *ser* no tiene otra unidad que la de una palabra, la cual designaría nociones diversas, es decir: que «ser» sería una palabra equívoca, como lo es, por ejemplo, «gato», que designa tanto cierto animal como cierto aparato mecánico. Pero no ocurre así, porque todo decir «es», cualquiera que sea el tipo de predicación, da por supuesto uno (y siempre el mismo) de dichos tipos, a saber: el primero, el «algo», la *ousía* (cf. páginas 62-63, nota [4]), y todo *ser* tiene lugar únicamente por relación a la *ousía*. Descubrimos, pues, en la noción de *ser* una unidad, pero una unidad que no es la del género. En «hombre», «caballo», «perro», hay supuesta una misma determinación, a saber: «animal», y también en las diversas maneras en que puede decirse «ser» hay supuesta una sola, a saber: el «ser» en el sentido de *ousía;* pero la semejanza acaba ahí, porque: el género («animal») es algo que está por encima de la diversidad de las especies («hombre», «caballo») y algo que se dice igualmente (siempre de la misma manera) de todas y cada una de las especies; en cambio, lo que está supuesto en las diversas maneras de decir «ser» no es ningún género superior, en sí mismo indiferente a la diversidad, sino que es una de esas mismas maneras; la cuestión del *ser* a secas no es la de una determinación superior común a las diversas maneras de decir «ser», sino que es la cuestión de la *ousía*.

5

LA HÝLE Y LA MORPHÉ

Aristóteles dice que todo lo que no es en el sentido de *ousía,* todo aquello cuyo ser no es la *ousía,* es «en un sujeto». La palabra «sujeto» *(hypokeímenon)* significa: sub-yacente, su-puesto, lo que de antemano está. Para todo *ser* en el modo de «ser verde» o de «ser grande» o de «ser en tal sitio», hay *supuesto* un *ser* en el modo de «ser casa», «ser árbol», un *ser* en el sentido de *ousía.* Ahora bien, en la predicación como tal hay siempre (tanto si lo predicado es «casa», «árbol», como si es «verde» o «en tal sitio») un sujeto de la predicación, que también es sujeto en el sentido de «subyacente», porque está «supuesto» en la predicación, la cual es referir un predicado a un sujeto; el sujeto es como lo que está debajo, como supuesto, y sobre lo cual se «arroja» el predicado. Así, pues, las determinaciones del tipo *ousía,* si bien no «son en un sujeto», sin embargo son predicados y, por lo tanto, «se dicen de un sujeto» o, por así decir, en cada caso acontecen *por lo que se refiere a* un sujeto [6]. Aristó-

[6] La distinción entre «en un sujeto» y «no en un sujeto» coincide con la división de las categorías: «no en un sujeto» es la *ousía;* «en un sujeto» es todo lo demás. En cambio, la distinción entre «(ser dicho) *de* un sujeto» y «*no* (ser dicho) *de*

teles se sirve de esto para mostrar que las cosas no pueden ser tan sencillas como pudiera desprenderse de la simple enunciación (sin ulterior problematización) de la teoría de las ideas, ya que de la consideración que acabamos de hacer resulta que lo único que no remite a *sujeto* (= *supuesto)* alguno, lo único que ni «es en» un sujeto ni «se dice de» un sujeto, es precisamente el *esto* del cual decimos que «es caballo», que «es casa» o cualquier otra predicación del tipo *ousía.* Podemos introducir brevemente los reparos de Aristóteles a la teoría de las ideas con una fórmula como la siguiente:

Aristóteles está de acuerdo en que *ser* es *eîdos,* es presentar un aspecto, tener una determinación, unas notas características, «ser...». Ahora bien, *ser* y *lo que es* no son la misma cosa. Sócrates *es,* y su *ser* consiste en «ser hombre»; el *eîdos* hombre es aquello en lo que, en el caso de Sócrates (no en el de un caballo), consiste el *ser,* pero no es ello mismo *lo ente,* sino

un sujeto» se cruza con la de las categorías. Cada categoría es un modo de predicación (= un modo en que tiene lugar el ser), y en cada predicación algo puede ser predicado (= «dicho *de*») y otro algo puede ser solamente sujeto (= aquello *de* lo cual se dice un predicado). El *esto* del cual digo «esto es (un) olivo» o «esto es (una) casa» ni *es en* un sujeto (porque *es* en el modo de *ousía)* ni *se dice de* un sujeto, mientras que «casa», «olivo», etcétera, si bien no *es en* un sujeto, *se dice de* un sujeto. El esto del que digo «esto es verde», tal como aparece en esta proposición (es decir: simplemente como verde, no como casa verde ni como árbol verde), *es en* un sujeto (porque presupone algo que no está dicho, a saber: una *ousía),* pero no *se dice de* un sujeto (porque es un *esto,* no un predicado, no un universal); por su parte, «verde» (e incluso determinado matiz de verde) *es en* un sujeto (porque no es *ousía)* y *se dice de* un sujeto (porque es un predicado).

que lo ente, en el caso de Sócrates, es Sócrates y, en el caso de un caballo, es el caballo en cuestión. En otras palabras:

Ser es «ser caballo», «ser hombre», «ser jarra»; sobre la base de esto, es también «ser blanco», «ser de tal o cual tamaño», etc. Pero *lo que es,* lo ente, es *lo que* «es caballo» o «es casa» o «es blanco». *Aquello que* es, *lo* ente, no es de otro modo que siendo o caballo o casa o lo que sea y siendo o blanco o amarillo o negro. No «hay» un previo algo del que luego decimos que «es...», porque el *es* (el «hay») no consiste en otra cosa que en «ser...». Pero, por otra parte, el «ser A», «ser B», «ser C» no agota el *esto,* el *lo que,* el «individuo»; todas las características o notas de una cosa son «universales», es decir: pueden ser cumplidas todas y cada una de ellas por una pluralidad indefinida de individuos posibles: «esto es un caballo», pero otras infinitas cosas posibles son cada una «un caballo»; «esto (este caballo) es aquí», pero otros infinitos caballos posibles podrían ser «aquí» y no por eso dejarían de ser otros que el que estamos considerando; podemos ciertamente «identificar» o «localizar» un objeto, dando una referencia al mismo que por sólo un objeto pueda ser cumplida (por ejemplo diciendo «la cosa que en tal preciso momento se encuentra en tal preciso lugar»), pero esta mención no menciona a la cosa misma, sino que se limita a indicar relaciones accidentales, que justamente *la misma* cosa podría no tener. El individuo es irreductible a notas características, a «ser A», «ser B», etc.; la cosa ente no es el «ser A», «ser B», sino *aquello que* «es A» o «es B», lo subyacente a lo cual le es reconocido el «ser A» o «ser B», *lo que* aparece con el carácter A o el carác-

ter B. Recordemos que el «ser...» lo entendíamos así: «mostrarse como...»; que «es caballo» significa no ciertamente que nosotros lo tomamos por caballo, sino, a lo sumo, que lo *reconocemos* como caballo, es decir: que ello mismo se muestra como caballo. Pues bien, lo que viene a decir Aristóteles, según la fórmula elemental que estamos dando de su pensamiento, es que el «mostrarse como» es la presencia (= la determinación, el aspecto) *de algo,* y que, por lo tanto, no es exclusivamente mostrarse, sino el mostrarse propio *de* un fondo, un mostrarse al que pertenece un subyacer, un permanecer oculto, el «esto» que escapa a la determinación. El «mostrarse como», el ser, el *eîdos,* es, en efecto, presentar una determinación, un aspecto, «ser A» o «ser B», presentar unas notas características, pero, más allá de toda nota característica, queda siempre *aquello que* se presenta en esas notas características, lo cual, a la vez que se presenta, se rehusa, pues, si su ser (esto es: su presencia) consiste en su aspecto (en sus notas características), sin embargo ello mismo a la vez queda más allá de toda nota. En otras palabras todavía: todo conocer algo es reconocer sus notas características, pero toda nota característica es un universal, el individuo queda siempre más allá.

Aristóteles, pues, entiende el *eîdos* como el mostrarse de algo que, por otro lado, permanece oculto. El *eîdos* no es simplemente el aspecto y el tener un aspecto, sino el *presentarse* en un aspecto, el *salir* a la luz. Por de pronto, Aristóteles es tan consciente de este cambio de acento en cuanto al significado del término *eîdos* que, aunque sigue empleando este término platónico, acuña a su vez otro, en principio con el mismo significado, pero que emplea en especial cuando

pretende distanciarse de la noción del *eîdos* entendido solamente como la determinación, sin referencia a lo subyacente; el nuevo término es *morphé,* que, como *eîdos,* fuera de la lengua filosófica significaba «figura». A la vez, Aristóteles designa lo subyacente, lo que se substrae en el mostrarse, con el término *hýle;* este término significaba en griego: bosque, leña, madera y, en general, material(es) de construcción. Vale la pena ver por qué Aristóteles elige una palabra que significaba esto.

Puesto que la noción de «material(es) de construcción» hace referencia a la producción de algo, a la ejecución de una «obra», importa tener en cuenta que los griegos no consideraban como dos cuestiones distintas la belleza de una obra y su «conveniencia», o, mejor, que distinciones de esta índole se establecieron sólo en fecha tardía y forzando el lenguaje, restringiendo en un sentido o en otro el significado de ciertas palabras (como ocurrió también con lo «bueno» y lo «conveniente», y, más aún, con lo «bueno» y lo «bello»). Con esto tiene algo que ver el hecho de que, para entender lo que significa una palabra que en griego significa «materiales de construcción», hayamos de pensar no en la fabricación útil ni en la moderna técnica, sino en la obra de arte.

Antes, reléase lo que dijimos en págs. 33-35 acerca de los conceptos de la ciencia. Quizá parezca no decir nada el insistir en que una estatua es una estatua. Sin embargo, desde el punto de vista de la moderna ciencia física,

una estatua no es una estatua; es «materia» dispuesta de determinado modo en el espacio y constituida por partículas que están unidas entre sí por determinadas fuerzas. La ciencia moderna, que reduce todo a un mismo tipo de realidad, representa un punto de vista que, históricamente, surge a partir del Renacimiento, un punto de vista del que nos ocuparemos más adelante y que no es el de Aristóteles. La ciencia moderna, por ejemplo, «sabe» que los colores no son otra cosa que determinadas zonas de frecuencias (o de longitudes de onda) de procesos ondulatorios electromagnéticos; pero con esto lo que hace es suprimir el color (igual que antes había suprimido la estatua), porque números no son color alguno. Para un griego, en cambio, el que *sabe* de colores es precisamente el artista, y es el artista también el que *conoce* los materiales, el que sabe *qué es* el mármol o el bronce.

En la presencia de la obra de arte, los materiales están presentes; incluso, como acabamos de decir, es el arte y no otra cosa el verdadero *conocimiento* de los materiales; es en la obra de arte donde éstos son *descubiertos,* donde se les reconocen sus caracteres propios. La estatua, por ejemplo, descubre lo que «se puede hacer» con un trozo de mármol. Sin embargo, la presencia, la determinación, la figura, de la obra de arte no son los materiales; la figura es *de* los materiales, pero éstos son en ella precisamente el dentro, la consistencia, lo que sólo se manifiesta rehusándose. El que en

la obra de arte acontezca de un modo fundamental la oposición entre la figura (el «qué es», la estatua misma) y el sustrato (el fondo subyacente) nos explica que la palabra *hýle,* que designa los «materiales», aparezca ahora, como término correlativo de *morphé,* para designar el sustraerse que pertenece a todo mostrarse. Volveremos sobre esto, pero, para comprender el significado filosófico de la noción de *hýle* y que (y cómo) los materiales de la obra son verdaderamente la *hýle* en sentido aristotélico, son necesarias aún las consideraciones que nos ocuparán a continuación.

Decíamos que, si *ser* es *eîdos* tanto para Platón como para Aristóteles, este último entiende el *eîdos,* el «aspecto» o la «figura», no sólo como el «tener un aspecto», sino como el presentarse en un aspecto, el *salir* a la luz. Esto significa que, para Aristóteles, el *ser* mismo es *llegar a ser.* Esta cosa *es,* eso quiere decir: se mantiene en el ser, lo cual quiere decir: a su *ser* le pertenece esencialmente el llegar a ser y el perecer. El *ser* no puede pertenecer precisamente a las ideas, no ya porque las ideas no se vean ni se toquen, sino por otra razón, a saber: porque que *es* sólo puede decirse de aquello que se afirma en el ser, y afirmarse en el *ser* es alternativa frente al no-ser, es surgir, brotar, producirse, llegar a ser, al cual pertenece el perecer. La ausencia de posibilidad de no-ser, característica de las ideas, es en verdad ausencia de *ser,* de «ser» que constituya verdaderamente una decisión frente al no-ser. El día es día porque se mantiene frente a la noche, y esto quiere decir que la noche le pertenece esencial-

mente. Lo que no está entregado a la muerte no es viviente.

La noción aristotélica del llegar a ser engloba todo lo que llamamos «movimiento» o «cambio», porque, si *ser* «se dice de múltiples maneras» (cf. págs. 57-64), lo mismo le ocurrirá a «llegar a *ser»;* así, el cambio de lugar será el llegar a ser en el que el «ser» tiene el sentido del «en cierto lugar», el cambio de cualidades será el llegar a ser en el que el «ser» tiene el sentido del «de cierto carácter», etc. Pero, lo mismo que las diversas maneras en que «se dice» el *ser* son todas ellas ser por referencia a una primera, que es la *ousía,* igualmente todos los modos del «llegar a ser» serán tales por referencia a aquel en el que el «ser» tiene el sentido de *ousía,* esto es: no al «llegar a ser aquí» o al «llegar a ser grande» o al «llegar a ser blanco», sino al «llegar a ser caballo», etc., esto es: al «llegar a ser» en el cual se produce un caballo, un olivo, una jarra o un templo.

Todo llegar a ser («nacer») es a la vez dejar de ser («perecer») y de modo que el *ser* pertenezca en ambos términos a la misma categoría: llegar a ser grande es dejar de ser pequeño, llegar a ser aquí es dejar de ser allí. En otras palabras: todo llegar a ser acontece *a partir de* algo. ¿Podemos decir de modo general a partir de qué? Podemos decir que alguien llega a ser médico a partir de «no médico». Pero entonces debemos entender «no médico» de un modo especial, porque, literalmente, también una piedra es «no médico», y el carácter «no médico» de la piedra no tiene nada que ver con ningún «llegar a ser médico»; en el caso de la piedra, simplemente no se plantea la cuestión de si es médico o no. Si entendemos «no médico»

en el sentido en que puede decirse de una piedra, entonces «no médico» no es lo contrario de «médico», sino que es simplemente lo que —por así decir— queda fuera; una piedra no es médico, pero tampoco es lo contrario de médico, tampoco «carece» del arte médica. Igualmente, «llegar a ser caliente» acontece no a partir de «no caliente» (pues «no caliente» también es, por ejemplo, el número tres), sino precisamente a partir de «frío». Todo llegar a ser acontece a partir de *lo contrario,* no simplemente de «otra cosa». Para distinguir en cada caso brevemente entre las dos formas de negación (como «no caliente» y «frío»), diremos, por ejemplo, que una piedra «no es médico», mientras que un hombre no médico «no-es médico», o, también, diremos «no médico» para expresar la simple exclusión («no médico», pues, puede decirse de una piedra), pero «no-médico» para designar lo *contrario* de médico, lo cual sólo puede decirse de un hombre; «no-caliente», por ejemplo, será lo frío.

Por otra parte, en todo llegar a ser hay un subyacente; por ejemplo: decimos que un no-médico llega a ser médico, o que un hombre llega a ser médico, o que un hombre no-médico llega a ser hombre médico, o que *de* no-médico llega a ser médico; aquí «no-médico» es el contrario, mientras que hombre es lo subyacente; en el cambio de no-médico en médico está supuesta la determinación hombre, como en el cambio de frío en caliente subyace la determinación de algo que pueda ser frío o caliente, la cual será alguna determinación, puesto que no cualquier cosa puede ser frío o caliente (del mismo modo que una piedra no puede ser médico ni no-médico). Ahora bien, en los ejemplos que acabamos de poner, la necesidad de un

subyacente está clara por el hecho de que las determinaciones que manejamos («médico», «caliente») no pertenecen a la categoría de *ousía* y, por lo tanto, son «en un subyacente» (cf. pág. 65). Nos hemos facilitado, pues, la tarea al tomar como ejemplos casos de llegar a ser en el que el *ser* no es *ousía,* y ahora tenemos que preguntarnos si el que haya un subyacente es esencial a todo llegar a ser, cualquiera que sea el tipo de determinación de que se trate; lo es, en efecto, puesto que podemos mostrar la necesidad de un subyacente mediante un razonamiento basado solamente en la propia noción de «llegar a ser», como es el siguiente:

«(Un) no-A llega a ser A» enuncia algo completamente distinto de esto otro: no-A desaparece y, coincidentemente, aparece A; para que haya «llegar a ser», es preciso que sea el propio no-A el que llega a ser A. No podemos decir que *de* la semilla se ha producido la planta si no estamos seguros de que es la semilla misma la que ha devenido planta, cosa enteramente distinta de que simplemente, por una parte, la semilla haya desaparecido y, por otra parte, la planta haya aparecido. No se puede hablar de «llegar a ser» (esto es: de movimiento) si no ocurre que —de algún modo, cuyas condiciones han de investigarse— lo que era permanece y lo que llega a ser ya era.

Así, pues, incluso en el llegar a ser en el que el *ser* tiene el sentido de *ousía,* incluso ahí es necesario que haya un substrato que ya era y que permanece, un subyacente. Esto plantea una dificultad, si nos atenemos al principio de que *ousía* es aquel ser que no tiene lugar «en un subyacente». A esta dificultad se suma esta otra: hemos visto que todo (cuanto llega a ser) llega a ser a partir de lo contrario; pero, así como hay

caliente y frío, y así como entendemos perfectamente lo que es «no-médico» (distinto de «no médico») frente a «médico», no encontramos, al menos por el momento, un sentido preciso de «no-hombre» o de «no-olivo».

Una determinación del género *ousía,* en efecto, no se opone a otra determinación que sea su contrario como «caliente» se opone a «frío» o «sabio» a «ignorante». Pero esto sólo quiere decir que lo contrario será tal por relación no a «caballo» u «olivo», sino al *ser* mismo de «*ser* caballo» o «*ser* olivo», pues, como vamos a ver, si no hay una determinación que sea lo contrario de «caballo» o una que lo sea de «olivo», sí hay «no-ser caballo» y «no-ser olivo»; dicho en general: si, cuando A es una determinación del género *ousía,* no hay una determinación «no-A», lo que sí hay es un «no-ser A», distinto de simplemente «no ser A». Por ejemplo: una piedra «no es planta», pero «no-ser planta» pertenecerá únicamente a aquello cuyo perecer propio es el nacer de la planta, es decir: a la semilla; la semilla *no-es* planta. Respecto a este *no-ser,* hay que observar: *a*) que es *determinación:* a la semilla del olivo le pertenece precisamente «no-ser olivo», no «no-ser higuera» ni «no-ser caballo»; *b)* es esencial a aquello a lo que pertenece: «no-ser planta» es la esencia misma de la semilla; «ser semilla» es precisamente y estrictamente «no-ser planta»; éste es el ser propio de la semilla; el llegar a ser de la planta es el perecer de la semilla, y, sin embargo, justamente es en ese perecer en donde resulta cumplido el ser de la semilla, en donde la semilla es semilla. Así, pues, el *no-ser* en cuestión es la *determinación propia* de aquello a lo que pertenece, y, por lo tanto, «es en cierta manera *eîdos*», puesto que *eîdos* es la determinación pro-

pia de algo, y, por ello, «el *eîdos* se dice de dos maneras»; esto es: el *eîdos* «se dice de dos maneras» porque no sólo el «ser A» o «ser B», sino también el «no-ser A» o «no-ser B» es en cierta manera *eîdos.*

Tenemos con esto también resuelta la cuestión, arriba planteada, de cómo puede haber un subyacente en el «llegar a ser A» cuando A es una determinación del género *ousía* y dado que la *ousía* no tiene lugar «en un subyacente». En efecto, en el «llegar a ser olivo», olivo en cierta manera subyace, porque la determinación «olivo» tenía lugar ya en el *(no-)ser* propio de la semilla, que era precisamente «no-ser olivo».

A lo que nosotros hemos llamado «no-ser», Aristóteles lo llama *dýnamis,* palabra que designa la *cualificación para* algo. Donde hemos dicho «no-es...», Aristóteles dice: «es en cuanto a la *dýnamis...*». En contraposición, para designar el «ser» como el «ser olivo» del olivo, no de la semilla, emplea Aristóteles los términos *enérgeia* y *entelékheia.* Literalmente, *enérgeia* significa «ser en (el estado de) obra», y *entelékheia* «tenerse en el fin»; ambos términos tienen el sentido de «cumplimiento»; en la palabra «fin» *(télos)* se encuentran reunidos en uno solo los sentidos de «cumplimiento» y «delimitación» (= de-terminación, *eîdos);* «obra» es lo «producido», y «producir» tiene en griego el sentido —varias veces aludido anteriormente— de «sacar a la luz».

Que algo es A «en cuanto a la *dýnamis*» quiere decir que su perecer propio es el «llegar a ser A» propio de A; la semilla perece en el llegar a ser planta de la planta, y precisamente en tal perecer, y sólo en él, se cumple el ser de la semilla (que es no-ser planta). Decíamos que, en todo llegar a ser, algo perece; ahora

sabemos que ese perecer es a la vez el cumplimiento, el ser, de lo que perece, en cuanto que tal ser es «no-ser...», es decir: por cuanto es un «ser en cuanto a la *dýnamis*»; hemos llegado con esto a una definición aristotélica del movimiento (recuérdese que el movimiento no es otra cosa que el llegar a ser; cf. página 72): el movimiento es «la *entelékheia* de aquello que es por *dýnamis* precisamente en cuanto que es por *dýnamis*»[7].

Volvamos ahora a la obra de arte y los materiales. Decíamos que el arte no «utiliza» o «consume» simplemente los materiales, sino que los descubre en su carácter propio; que la estatua muestra lo que «se puede hacer» con un trozo de mármol. Esto ahora quiere decir: la presencia (el *ser*) de la estatua es el cumplimiento del bloque de mármol en lo que éste es en cuanto a la *dýnamis;* el surgir de la estatua (su producción en cuanto que no es un hecho pasado cuando la estatua está ahí, sino su mismo «estar ahí», su *ser,* pues la estatua es estatua sólo como producida) es «movimiento» en el sentido aristotélico antes mencionado. Que la estatua es *de* mármol (y no sólo de «mármol» en general, sino incluso de este mármol de tal calidad) significa que, en el surgir de la estatua, el bloque de mármol ciertamente ha perecido, pero no porque haya sido consumido, sino porque (en este caso por mediación de un «comprender», de un «saber», que es el «arte»; cf. más adelante, págs. 208-209) ha sido cumplido, ha sido llevado a un aspecto y, sin embargo, sigue siendo lo que se cierra en sí mismo, la consistencia,

[7] Decimos «por *dýnamis*» en vez de «en cuanto a la *dýnamis*» por obvias razones de redacción.

el dentro. Igualmente, el crecimiento de la planta es el salir a la luz de la virtud oculta en la semilla y que habrá de recogerse de nuevo en la semilla. La *hýle* es la *dýnamis.* A toda *morphé (enérgeia, entelékheia)* pertenece una *hýle (dýnamis)* porque el *salir* a la luz es a la vez permanecer oculto, esto es: porque al *ser* le pertenece esencialmente el *no-ser.*

Podíamos haber expuesto la teoría de las ideas del siguiente modo: «ser» es tener una constitución, una determinación; el *ser* de esta cosa (supongamos que se trata de un olivo) es «ser olivo»; ahora bien, para que este «ser» ocurra, para que algo pueda en general «ser olivo» mientras que otro algo es (por ejemplo) higuera, es preciso que de antemano consista en algo el «ser olivo» y consista en algo el «ser higuera»; por lo tanto, el *eîdos* tiene que ser «anterior», tiene que estar ya antes de que la cosa concreta *sea.* Esto constituye una aparente contradicción (el *ser* ha de ser anterior al *ser),* que Platón evita negando que el «ser» de las cosas concretas sea verdaderamente *ser;* el verdadero ser es aquel que es «anterior» y «siempre». Pero con esto se nos esfuma precisamente aquello que tratábamos de aclarar, a saber: el que esto sea caballo y aquello higuera, puesto que, al final, resulta que esto no es verdaderamente caballo y aquello no es verdaderamente higuera, y, si se admite que, aun así, «de alguna manera» es esto caballo y aquello higuera, entonces, en la medida en que lo sean, se reproduce el problema inicial.

Pues bien, Aristóteles acepta lo expuesto en el párrafo anterior, pero precisamente tal como lo hemos expuesto, esto es: tomando distancia frente a Platón

a partir de la frase en la que explícitamente hemos mencionado a Platón como responsable. Aristóteles rechaza las «ideas» y acepta la aparente contradicción de que el ser haya de ser anterior al ser, o, lo que es lo mismo, acepta que *ser* es *llegar a ser,* esto es: que el ser es *camino* al ser y que tiene como meta el *ser.* Nada sería más fácil, a partir de una exposición sumaria del pensamiento de Aristóteles, que concluir que la *dýnamis* es anterior a la *enérgeia* y que la *hýle* es anterior a la *morphé,* lo cual, precisamente por ser tan fácil, es perfectamente ajeno al pensamiento de Aristóteles, que estableció los conceptos de *hýle* y *dýnamis* precisamente para explicar que el *eîdos,* la *morphé,* la *entelékheia,* el *ser,* está desde el principio y como principio. En efecto, la semilla del olivo es precisamente semilla de olivo, no de higuera; es el «ser olivo» del olivo lo que la define, lo que le adjudica el «no-ser olivo» que es lo propio de la semilla; igualmente, es la constitución, la figura, el *eîdos,* de la estatua lo que determina que este bloque de mármol sea (o que no sea) material adecuado para la estatua; el bloque de mármol, pues, queda definido como *hýle* para la estatua y como «estatua en cuanto a la *dýnamis*» en virtud del *eîdos* de la estatua. Vemos, pues, que el «ser olivo» del olivo está desde el principio y como principio en el «*llegar a* ser olivo». Sería un absurdo decir que la batalla de Waterloo es anterior a la batalla de Waterloo, porque al decir esto mencionamos la batalla de Waterloo como algo que situamos en el tiempo, dando por simplemente supuesta la noción del tiempo; pero no ocurre lo mismo con el ser, porque aquí la noción del tiempo no está supuesta, sino que brota de la noción del ser como *llegar a ser;* porque al *ser* como *llegar*

a ser le pertenece esencialmente el que «finalmente» tenga lugar aquello que ya tenía lugar «al principio», porque el ser mismo es una cierta distensión entre un «al principio» y un «finalmente», entre un «antes» y un «después», por eso hay lo que llamamos «*tiempo*»; de esto trataremos en el capítulo que dedicaremos a la noción aristotélica del tiempo.

6

DE LA ESENCIA A LAS VERDADES MATEMÁTICAS

El verbo latino *exsistere* o *existere* significa «erguirse (o sostenerse) fuera», «surgir», «aparecer»; alguna que otra vez, este verbo aparece en latín clásico en pasajes en los que parece significar lo mismo que *esse* («ser»). Ahora bien, en las lenguas modernas, «existir» (a la vez que figura como traducción normal para ciertos usos de *esse*) significa algo distinto del «ser» de «ser A» o «ser B»; decimos, por ejemplo, que Apolo *es* un dios, que *es* arquero y que *es* hijo de Zeus y de Leto, y, sin embargo, decimos que Apolo no «existe», con lo cual queremos decir algo así como que nunca podríamos encontrárnoslo delante, constatar su presencia, fotografiarlo, grabar su voz o diagnosticar la herida de una de sus flechas. Si decimos que no «existe en la realidad», esta aparente restricción, «en la realidad», sólo significa que nos reservamos la posibilidad de decir que «existe» como figura mitológica, esto es: que, sin duda, «existe» un repertorio de textos y noticias antiguos en los cuales aparece la figura de Apolo como el arquero dios de la claridad y la belleza, y esto nos permite decir que, de alguna manera, Apolo existe, y sólo porque de alguna manera existe podemos decir algo de él, decir que «es...». Si de una cosa que yo

me he inventado digo que «es...», es porque ella existe al menos en mi mente. De un modo más o menos implícito, admitimos comúnmente que el *ser* sólo tiene lugar por referencia a algún *existir,* al menos posible: si decimos que «todo hombre es capaz de llorar», queremos decir que no puede *existir* un hombre que no sea capaz de llorar. Y «existe» es el sentido que adopta la palabra «es» cuando se emplea de modo absoluto, es decir: no para introducir un predicado, sino siendo ella misma el predicado: *est* se traduce entonces por «existe», y que «existe» quiere decir que se da efectivamente, que *de hecho* «lo hay». Si de una cosa queremos saber «qué es», a esta pregunta se responde diciendo que «es A», «es B», «es C», se responde dando la *esencia* de esa cosa; pero aparte del «qué es» de esa cosa hay también su «que es», el *hecho de que* esa cosa «es», y este «es» no tiene ya el significado de «es A», «es B», sino el de «existe».

El desplazamiento de la cuestión del *ser* a cuestión del *existir* acontece en la historia del pensamiento a lo largo de la Edad Media. Hemos hablado unas líneas más arriba de «esencia»; en latín, la palabra *essentia,* creada (probablemente por Cicerón) para traducir *ousía,* significa el «qué es» de una cosa (a saber: mesa, olivo, caballo) y —por lo mismo— aquello en lo que, para esa cosa, consiste *ser;* en efecto, ambos significados coinciden: a la pregunta «¿qué es?», referida a Sócrates, se contesta «es (un) hombre», y en «ser hombre» consiste, en el caso de Sócrates, el *ser* (cf. págs. 66 y 78); así, pues, la «esencia» es también una especie de traducción del *eîdos.* Pero ya hacia finales de la Edad Media nos encontramos con que *essentia* es un término en cierta manera opuesto a *existentia,* designando el

primero el «qué es» de una cosa y el segundo su «que es (= que existe)», y con que *est* empleado absolutamente significa «existe». Finalmente, en la filosofía alemana inmediatamente anterior a Kant (es decir: en el siglo XVIII), la esencia es entendida como la *posibilidad* y la existencia como el cumplimiento de esa posibilidad; en efecto: que en la esencia de algo está incluida la nota Z significa que ese algo no puede existir si no es cumpliendo la nota Z, y, así, el que la nota Z sea constitutivo de la esencia de algo quiere decir que es constitutivo de la posibilidad de ese algo, que, sin la nota Z, el algo en cuestión no podría existir; es *posible* aquello de lo cual hay una esencia, esto es: un conjunto de notas definitorias que no se contradicen entre sí; pero con tal conjunto de notas definitorias no se dice nada acerca de la existencia (= realidad efectiva) de lo definido; solamente se expone su posibilidad.

Entretanto, la remisión de la cuestión del *ser* a la cuestión del *existir* ha llevado consigo otra transformación:

Essentia traduce en cierta manera el *eîdos* de Platón y de Aristóteles. Aunque en este último el *eîdos* no fuese lo ente, era, precisamente en Aristóteles, aquello en lo que consiste *ser.* Pero, ahora, el *ser* en términos absolutos es el existir y *existentia* es precisamente «lo otro» con respecto a *essentia.* Por otra parte, el *eîdos* no «existe» (cf. págs. 48-50) en modo alguno, precisamente porque no es ninguna *cosa.* El *eîdos,* la esencia, no es ni *ser* ni *ente.* No hay «esencias», sólo hay cosas individuales. Un filósofo del siglo XIV, Guillermo de Ockam, dice que, cuando conocemos «(todo) hombre», lo que ocurre es simplemente que conocemos a Juan, Pedro,

Pablo, etc., de un modo lo bastante confuso para que ninguno de ellos pueda distinguirse de los demás, tal como dos objetos algo diferentes parecen iguales cuando se los ve desde cierta distancia.

Ahora bien, la noción de «esencia» venía siendo en general el fundamento de que pudiese admitirse que ciertas proposiciones son *universales* y *necesarias* (cf. págs. 48-50). Si decimos «Todo hombre es capaz de llorar», el fundamento de esta predicación no puede estar en la constatación de que todos los hombres que alguien ha encontrado alguna vez son capaces de llorar, porque eso no nos diría que *todo posible* hombre *tiene que* (precisamente por el hecho de ser hombre) ser capaz de llorar; el verdadero fundamento de la predicación en cuestión tiene que ser la misma *esencia* «hombre»; sólo si a la propia esencia «hombre» le pertenece (aunque no sea una nota de su definición) la capacidad de llorar, puede verdaderamente decirse que todo hombre posible tendrá que ser capaz de llorar. Igualmente, si sabemos que nunca una piedra será capaz de hablar, no es porque nadie haya conversado jamás con una piedra (esto sólo nos diría que hasta el momento no se ha conocido ningún caso de piedra hablante), sino porque la esencia «piedra» excluye la capacidad de hablar.

Destruir la noción de «esencia» parece equivaler, pues, a destruir la posibilidad de verdades universales y necesarias. Claro que esto sería algo así como destruir la posibilidad de todo saber y decir, pues no tardaremos mucho en ver que en todo decir «es», en todo decir algo de algo, están supuestos y dados por válidos ciertos principios de carácter universal y necesario. En todo caso, la filosofía moderna (siglos XVII, XVIII y comienzos del XIX), heredera de la destrucción de la «esencia» en el viejo sentido, encontrará la esencia (esto es: la posibilidad de verdades universales y necesarias) en otra parte.

Para precisar en qué consiste la cuestión de la posibilidad de *verdades* universales y necesarias, hemos de decir que no incluimos bajo la denominación de «verdades» las proposiciones como «Todo hombre es racional» (una vez que por «hombre» hemos entendido precisamente el viviente racional) o «Todo cuerpo es extenso» (una vez que por «cuerpo» hemos entendido precisamente lo extenso, lo que tiene un «tamaño», una longitud, anchura y altura). En estas proposiciones, el predicado no dice otra cosa que algo que ya estaba dicho implícitamente en el sujeto, y, por lo tanto, de la proposición como tal puede decirse que no dice nada. La validez de estos juicios (aquí «juicio» = «proposición») es «de pura lógica», entendiendo por validez «de pura lógica» aquella validez que no es otra que la del principio según el cual toda cosa es lo que ella es y no es lo que ella no es (principio «de identidad» o «de contradicción»); todo cuerpo es extenso simplemente porque todo cuerpo es cuerpo y por «cuerpo» hemos entendido lo extenso; todo hombre es racional porque por «hombre» hemos entendido el viviente racional. A estos juicios, en los que el predicado estaba ya contenido como nota en el concepto del sujeto, los llama Kant (1724-1804) *juicios analíticos*. Si, dado un concepto A, escribimos la notas a, b, c, etcétera, que componen la definición de ese concepto, y luego las notas a', b', c', etc., que componen la definición de cada una de las notas a, b, c, etc., y las notas

a'', b'', c'', etc., que componen la definición de cada una de las a', b', c', etc., y así sucesivamente, tendremos un juicio analítico cada vez que refiramos como predicado al sujeto A alguna de las notas a, b, c, a', b', c', a'', b'', c'', etc.[8]

Los juicios que no son analíticos son, en la terminología de Kant, *juicios sintéticos,* esto es: aquellos en los que la predicación dice algo que no estaba contenido en el concepto del sujeto. Por ejemplo: «todo cuerpo es pesado», porque para formar el concepto de cuerpo no es preciso el peso; aunque todos los cuerpos sean efectivamente pesados, por «cuerpo» entendemos aquello que ocupa una porción de espacio, esto es: que tiene una extensión, y con esto no hemos dicho nada del peso; de modo que, en «Todo cuerpo tiene un peso», el predicado dice algo que no estaba incluido en el concepto del sujeto.

Un pensador de la Edad Media podría decir, por ejemplo, que a un cuerpo le es esencial (es decir: le

[8] La denominación «de pura lógica» para los juicios analíticos se justifica por la consideración siguiente: si por «lógica» entendemos la validez de los silogismos tradicionales, es claro que la «lógica» consiste en el principio «de identidad» o «de contradicción» (en el cual consiste la validez de los juicios analíticos); en efecto: la premisa mayor de un silogismo de la primera figura enuncia algo acerca de *a* (esto es: de la determinación *a,* de «todo *a*») y la menor establece que algo «es *a*»; la validez de la conclusión consiste, pues, en que lo que es *a* es *a*. Las nociones de conversión y oposición de proposiciones (por ejemplo: que, si «todo *a* es *b*», tiene que ser falso «algún *a* no es *b*», o que, si «ningún *a* es *b*», también «ningún *b* es *a*», etcétera), nociones mediante las cuales se «reducen» a la primera figura los silogismos de las demás, tampoco son otra cosa que diversas aplicaciones del principio «de identidad» o «de contradicción».

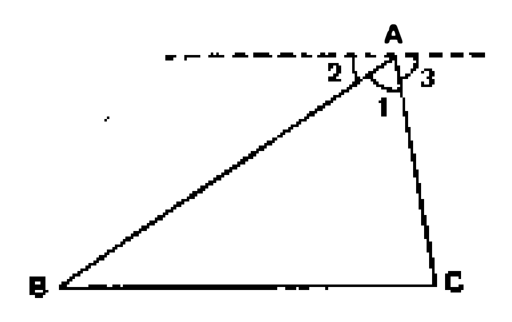
pertenece como cuerpo, en virtud de la esencia «cuerpo») el pesar, o bien (esto se parece más a lo que de hecho dirían) que a este o aquel cuerpo (tierra, agua, aire o fuego) le pertenece en virtud de su esencia (es decir: de «tierra», «agua», «aire» o «fuego») el estar «encima» o «debajo» de otros cuerpos (nosotros decimos: es «menos pesado» o «más pesado» que otros cuerpos) y que cada cuerpo tiende por esencia a ocupar su lugar «propio». Pero, tras la eliminación de las «esencias», a menos que la filosofía moderna descubra una nueva fundamentación, la proposición «Todo cuerpo es pesado» tendrá que conformarse con ser la pura constatación de que hasta el momento no hemos encontrado ningún cuerpo que no pesase. Obviamente, la proposición «Todo cuerpo es pesado» figura aquí sólo como ejemplo, y lo mismo que con ella ocurriría con cualquier otra proposición presuntamente universal y necesaria, salvo que fuese un juicio analítico. En otras palabras: todo conocimiento habría de basarse en *la experiencia* (esto es: en la presencia efectiva de la cosa, en la constatación del *hecho)* y la experiencia nunca nos da *universalidad* (porque sólo nos dice que la cosa es así en todos los casos experimentados, no en todo caso posible), ni *necesidad* (porque la experiencia nos dice que *de hecho* es así, no que *tiene que* ser así y que no podría ser de otro modo). A todo lo que forma parte del contenido de la experiencia se lo llama «empírico», y «empirismo» es la tesis según la cual, puesto que todo conocimiento consiste en la experiencia, no hay *necesidad* alguna, sino solamente *hechos;* no hay «*tiene que* ocurrir así», sino solamente «vemos que de hecho ocurre así en este caso y en aquel y en el otro»; las proposiciones presuntamente universales y

necesarias las aceptamos, según el empirismo, en virtud de una especie de hábito: estamos de tal modo acostumbrados a ver que todos los cuerpos pesan, que suponemos pesado cualquier cuerpo que imaginemos.

Vamos a suponer que pudiésemos conformarnos con que la proposición «Todos los cuerpos caen» tenga una validez semejante a la de un hábito; vamos a suponer esto mismo, por el momento, para todas las llamadas leyes físicas. Hay, sin embargo, como vamos a ver a continuación, al menos un campo en el que no es posible dejar de reconocer proposiciones universales y necesarias que, sin embargo, no son juicios analíticos; tal campo adquirirá, por tal razón, desde los comienzos de la filosofía moderna, una importancia decisiva.

Consideremos esta proposición: «Todo triángulo tiene por suma de sus ángulos 180°». Si consideramos la definición del concepto «triángulo» y luego la definición de cada una de las notas que entran en esa definición, etc., no encontraremos ninguna nota relativa a la suma de los ángulos; el predicado según el cual la suma de los ángulos es 180° no forma parte del propio concepto «triángulo»; por lo tanto, la proposición considerada no es un juicio analítico; no la obtenemos analizando el *concepto* «triángulo», sino haciendo una *construcción; trazamos* por un vértice cualquiera de un triángulo cualquiera (sea el vértice A del triángulo ABC) una paralela al lado opuesto, y entonces *vemos* que los ángulos 2 y 3 de la figura son respectivamente iguales a B y C (en virtud del paralelismo de sus lados y de su orientación en el plano), es decir: vemos que el ángulo 2 y el B pueden superponerse el uno al otro mediante cierto movimiento, y lo mismo el C y el 3;

ahora bien, los ángulos 1, 2 y 3 suman, como se ve en la figura misma, 180°; luego también esto es lo que suman los ángulos 1, B y C, que son los tres ángulos del triángulo ABC. La proposición aludida queda demostrada porque *vemos* que la construcción hecha podría hacerse sobre *cualquier* triángulo posible; pero se trata de una construcción, de un trazado, no del análisis de un concepto en sus notas.



Consideremos ahora la tesis «Los números tres y dos tienen por suma el número cinco». Tampoco esta proposición expresa el análisis de un concepto, sino una *operación* que *efectuamos;* por así decir: contamos hasta tres y luego dos más; «tres» y «dos» expresan los «datos» para esa operación, los materiales para esa construcción, y «suma» es el concepto de la operación misma, pero la operación la hacemos realmente, no nos limitamos a analizar su concepto. Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un juicio analítico. Si decimos que, una vez dicho «la suma de tres y dos», está ya presente «cinco», lo que queremos decir no es que «cinco» esté presente como nota de un concepto, sino que es

el resultado necesario de la operación que indicamos al decir «la suma de tres y dos».

Estamos viendo que las proposiciones de la matemática no son juicios analíticos. Sin embargo, son verdades universales y necesarias. La demostración arriba expuesta de que la suma de los ángulos de un triángulo es 180° demuestra absolutamente que *en todo triángulo posible* ocurrirá eso y que no podríamos imaginar un triángulo en el que la suma de los ángulos fuese otra cosa que 180°. Igualmente, $3 + 2 = 5$ significa que no puede haber tres objetos y dos objetos (ni siquiera tratándose de objetos puramente imaginados) que, en total, sean otra cosa que cinco objetos. Más arriba (pág. 87) dijimos que la experiencia no puede darnos nada universal y necesario, porque la experiencia nos dice que la cosa es de hecho así en todos los casos experimentados, pero no que tenga que ser así en todo caso posible. Luego las verdades matemáticas no tienen su fundamento en la experiencia, y, en efecto, es fácil ver que las verdades matemáticas no requieren, para su demostración, de ningún dato empírico; son, pues, válidas «antes» de toda experiencia, lo cual expresa Kant diciendo que son *a priori*. El sentido de este «antes», de este «a priori», requiere aún la siguiente observación:

La matemática no es válida *en virtud de* la experiencia, pero es válida precisamente *en* y *para* la experiencia, en y para *todos* los *posibles* objetos de la experiencia (por lo tanto también para los puramente imaginados). Que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de los catetos no lo sabemos por haber medido muchos triángulos rectángulos y haber visto que así se

cumple, es decir: no lo sabemos por la experiencia, sino por una demostración que lo demuestra de una sola vez para *todo* triángulo rectángulo posible y que (lo que es lo mismo) no toma nada del contenido de la experiencia, sino que es totalmente *a priori;* ahora bien, lo que esta demostración *a priori* demuestra no es otra cosa que una ley que todo posible objeto *de la experiencia* misma tiene que cumplir, a saber: que todo objeto de la experiencia, en la medida en que sea un triángulo rectángulo (y tanto más exactamente cuanto más exactamente lo sea), *ha* de tener por medida de la hipotenusa la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de los catetos. Las verdades matemáticas, pues, se demuestran independientemente de la experiencia, pero no porque constituyan un campo aparte, al margen de la experiencia; por el contrario, su validez absoluta consiste precisamente en la absoluta certeza de que todo objeto de la experiencia ha de cumplirlas. Podemos desarrollar *a priori* las propiedades de una figura geométrica o de una fórmula numérica sin saber en absoluto si hay o no algún objeto o algún fenómeno empírico que tenga esa figura o se produzca según esa fórmula, pero la validez de lo que demostremos en ese desarrollo consiste en que cualquier posible objeto o fenómeno que respondiese a esa figura o a esa fórmula (y tanto más exactamente cuanto más exactamente respondiese) *tendría que* cumplir lo demostrado. La matemática no depende de la experiencia, pero no porque sea al margen de la experiencia, sino porque *legisla de antemano* («de antemano» = «a priori») acerca de la experiencia; es la experiencia la que *tiene que* ser con arreglo a la matemática.

Descartes (1596-1650) se pregunta, lo mismo que Platón y Aristóteles, en qué consiste el *ser,* esto es: en qué consiste el que algo (lo que en cada caso afirmamos) *sea* tal como lo afirmamos. La pregunta adopta en Descartes una forma peculiar que es característica de la filosofía moderna (de la que Descartes puede ser considerado como el fundador): Descartes se plantea la cuestión así: ¿cuándo (= bajo qué condiciones) se está verdaderamente autorizado a decir que algo *es?* Como primer paso en el desarrollo de esta pregunta, Descartes establece que el que algo *sea* (el que estemos verdaderamente autorizados a decir «esto *es así*») consiste en que *no se pueda poner en duda* ese algo (en que no sea posible dudar de que «esto es así»); consiste, pues, en la *certeza* (= imposibilidad de duda).

A primera vista parece que, con esto, Descartes remite la determinación del *ser* a un fenómeno «subjetivo», «humano», puesto que la imposibilidad de dudar es algo que me acontece a mí, que pertenece a mi «vida psíquica». Si se admite que la imposibilidad de dudar de determinadas cosas afecta a todos los hombres, entonces tal imposibilidad pertenecería a «la naturaleza humana» y, por lo tanto, seguiría siendo algo humano, y seguiríamos estando en que Descartes remite a un fenómeno «humano» la determinación del ser. Ahora bien, ya esta última consideración nos hace pensar que estamos interpretando a Descartes en una vía que acaba en callejón sin salida; en efecto, ¿cómo podríamos saber que ningún hombre posible podría dudar de algo, si no fuera porque ese algo, la cosa misma, se nos presenta de un modo especial, de un modo que hace absolutamente imposible la duda al respecto? Cuando reconocemos por válida la demostración de que

la suma de los ángulos de un triángulo es 180°, lo que hacemos es reconocer que, una vez trazada la paralela a uno de los lados, el que el ángulo 2 sea igual al B y el 3 igual al C, y el que los ángulos 1, 2 y 3 sumen dos rectos, etc., son cosas que se nos presentan de un modo que excluye toda posibilidad de duda; «vemos» absolutamente no sólo que ello es así, sino que tiene que ser así y que no podría ser de otra manera (que no podría haber un triángulo en el que no ocurriese lo mismo). Es, pues, la cosa misma la que posee *certeza,* es decir: la que se presenta no sólo como hecho, sino como necesidad, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, cuando yo afirmo que sobre mi mesa hay un mechero, porque, en este caso, la presencia de un mechero sobre mi mesa, aun suponiendo que de hecho acontezca, podría no acontecer, no es una necesidad (yo puedo perfectamente imaginar el caso de que sobre la mesa no haya un mechero), y, por lo tanto, en cuanto al hecho de que yo veo el mechero sobre mi mesa, siempre cabe la posibilidad de pensar que yo estoy soñando o alucinado y que no hay ningún mechero sobre mi mesa. ¿No podríamos también, en el caso de la suma de los ángulos de un triángulo, pensar que podemos ser víctimas de una ilusión al reconocer la evidencia de la demostración? No (si verdaderamente hemos recorrido la demostración, entendiendo perfectamente todos sus pasos), porque hay una diferencia fundamental entre la «evidencia» del mechero sobre mi mesa y la evidencia de la demostración referente a la suma de los ángulos de un triángulo: yo puedo tan perfectamente imaginar o soñar que sobre mi mesa no hay ningún mechero como que lo hay, mientras que, en cambio, no puedo imaginar ni soñar un triángulo

sobre el cual no se pueda trazar una paralela a uno de los lados por el vértice opuesto o sobre el cual, trazada esa paralela, no resulten las igualdades de ángulos antes mencionadas. Yo puedo soñar o imaginar mecheros, pero, necesariamente, si una pieza o una cara de un mechero es triangular, entonces la suma de sus ángulos es 180° con total independencia de que el mechero sea real, imaginado o soñado. La validez de las verdades matemáticas es *independiente del hecho de la experiencia* y por eso es absoluta. En cambio, todo lo que nos es dado en la experiencia es un hecho, no una necesidad, es decir: es algo que acontece, pero de lo que nada nos impide pensar o imaginar que no acontezca, algo que podría no acontecer; por ello, siempre podemos pensar (como cosa posible) que nuestras constataciones empíricas se deban a error nuestro; incluso si hacemos una experiencia con la ayuda de aparatos muy precisos, al ver (por ejemplo) que la aguja indicadora marca 60, podemos pensar que puede ocurrir que estemos padeciendo una alucinación y que la aguja marque en realidad 70, o que no haya aguja ni aparato ni experiencia, porque todo sea un sueño.

7

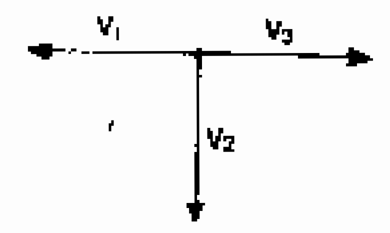
MATEMÁTICA Y CIENCIA EXPERIMENTAL

Las averiguaciones que acabamos de hacer sobre la naturaleza de la matemática en oposición tanto a la «pura lógica» (juicios analíticos) como al conocimiento empírico, y con ellas el que la matemática sea entendida como el reino de lo universal y necesario, pertenecen al ámbito histórico de la filosofía moderna. Sin embargo, la matemática como ciencia existía ya desde la Antigüedad, mientras que lo nuevo, lo que surge en la Edad Moderna, es lo que hoy llamamos «Física», lo que se estudia hoy con este nombre. Vamos a ver que el surgimiento de la Física se debe precisamente a la consideración de que lo matemático es no sólo algo verdadero, sino —por así decir— lo verdaderamente verdadero, lo que no sólo de hecho es (y que podría no ser), sino que tiene que ser y que no podríamos ni siquiera imaginárnoslo de otra manera.

La Física se presenta como la interpretación y explicación de los fenómenos sensibles, cuyo conjunto es lo que se llama «la naturaleza». Ahora bien, la Física es un determinado modo de tratar esos fenómenos, distinto del modo inmediato e «ingenuo», y que a menudo, visto desde la consideración «ingenua», resulta bastante artificial. Por ejemplo: «ingenuamente»

vemos que un móvil pierde velocidad, hasta llegar a pararse, cuando deja de actuar la fuerza que lo movía; la Física, sin embargo, nos dice que, cuando sobre un cuerpo no actúa ninguna fuerza, el cuerpo en cuestión conserva su estado de movimiento, entendiendo por tal «conservación» la constancia de la velocidad (incluidos su dirección y su sentido), en otras palabras:

En un tiempo t un móvil recorre una distancia e; la Física llama «velocidad» al cociente $\frac{e}{t}$, bien entendido que en la determinación de una velocidad entran también la dirección y el sentido; a saber: las velo-



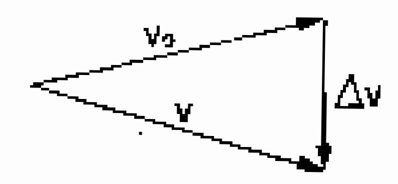
cidades v_1 y v_2 (o bien v_2 y v_3) son iguales en «valor absoluto» (el «valor absoluto» se representa en los dibujos por la longitud del vector), pero tienen direcciones distintas (concretamente direcciones perpendiculares entre sí); las velocidades v_1 y v_3 son de la misma dirección y valor absoluto, pero de sentidos distintos. Pues bien, un móvil sobre el que no actúa fuerza alguna —dice la Física— mantiene indefinidamente la misma velocidad. La cuestión que aquí nos importa es la siguiente: ¿en qué se fundamenta esta afirmación?

La primera respuesta que podría ocurrírsenos es la

de que una observación de los hechos, más precisa que la que da lugar a la postura «ingenua», muestra que, si el móvil pierde velocidad hasta detenerse, es porque sobre él actúan fuerzas (por ejemplo: «rozamiento» contra el medio en el cual se mueve) en sentido contrario al de su movimiento. Ahora bien, ¿puede fundamentarse en la pura observación de los hechos (esto es: en la experiencia) alguna tesis acerca de un móvil sobre el cual no actúa ninguna fuerza? Aparte de que la propia Física nos diría que no puede haber en parte alguna un cuerpo sobre el que no actúe ninguna fuerza, ¿qué quiere decir lo de que «actúa una fuerza»?; las fuerzas no son cosas con las que nos tropecemos como con esta mesa o aquella estantería; ¿en qué consiste, pues, la constatación, la experiencia, de una fuerza?; consiste precisamente en la constatación de que la velocidad de algún cuerpo ha cambiado (en valor absoluto, dirección o sentido); por definición, decimos que actúa une fuerza cuando tiene lugar tal cambio; la «fuerza» se define como la «causa capaz de modificar el estado de movimiento de un cuerpo», y se entiende que siempre que hay un «cambio del estado de movimiento» tiene que haber una «causa». Con lo cual parece que el principio «Todo cuerpo permanece en el mismo estado de movimiento mientras no actúe sobre él una fuerza» no dice nada, no hace más que establecer el concepto de fuerza (fuerza es aquello de lo que se dice que ha actuado sobre un cuerpo cuando se ha constatado un cambio en el estado de movimiento de ese cuerpo); sin embargo, algo sí dice, si tenemos en cuenta que por «permanecer en el mismo estado de movimiento» se entiende que la velocidad se mantenga en el mismo valor absoluto, di-

rección y sentido; dice, en efecto, que el movimiento del que no se exige explicación, el que no constituye «cambio» y el que, por lo tanto, se mantiene sin que haya «causa» alguna, es el movimiento *rectilíneo uniforme.* Y esto no es una afirmación empírica, toda vez que no es empírico, sino adoptado por definición, el que cuando un cuerpo se aparta de ese tipo de movimiento digamos que actúa una «fuerza».

El cambio en el estado de movimiento de un cuerpo se determina cuantitativamente como diferencia entre



la velocidad final y la inicial, es decir: como $\Delta v = v - v_0$ (Si v tiene distinta dirección que v_0, la diferencia se obtiene como indica la figura). Y, puesto que la fuerza se ha definido como la causa capaz de producir un Δv, la manera de determinar cuantitativamente la fuerza tendrá que ser establecer que una fuerza es —por ejemplo— doble que otra cuando, actuando durante el mismo tiempo y sobre el mismo cuerpo, produce un Δv doble y, actuando durante la mitad de tiempo, un Δv igual al que produce la primera, o sea: que el producto $F \cdot t$ (siendo F la medida de la fuerza y t el tiempo durante el cual actúa) es directamente proporcional a Δv, lo cual se expresa así: $F \cdot t = m \cdot \Delta v$, siendo m una constante propia del cuerpo del que se trata, a la cual se llama «masa» de ese

cuerpo. La «masa» es la expresión matemática de la «cantidad de materia» (dos cuerpos totalmente iguales tienen juntos doble masa que cada uno de ellos por separado), y, por lo tanto, es la masa la magnitud que nos permite formular de un modo preciso el «principio de conservación» de la cantidad de materia en todo cambio, principio que es también una característica de la Física de la Edad Moderna: cuando en cierto cambio se observa que la masa al final es menor que al comienzo, se establece por principio que cierta cantidad de «materia» se ha ido a otra parte; cuando, por el contrario, la masa observada al final es mayor que la observada al comienzo, se establece que ha entrado en el sistema cierta cantidad de «materia». Este principio no puede, desde luego, fundamentarse en la experiencia; si tratamos de concebir tal fundamentación, encontramos que sería algo así como medir la masa total del universo y comprobar que permanece siempre la misma; lo cual no sólo es técnicamente imposible, sino incluso teóricamente inconcebible, y no sólo porque el «siempre» no podría dárnoslo ninguna experiencia, sino también (y ante todo) porque el concepto «masa total del universo» es como el concepto «círculo cuadrado»; tal «masa total» significaría, en efecto, que «el universo», considerado como un cuerpo, tiene cierto estado de movimiento (cierta velocidad) y que, aplicándole (al «universo») determinada fuerza, se produce cierto cambio de ese estado de movimiento; todo esto implica que se considera el universo dentro de un sistema físico que abarca más cosas que el universo mismo, lo cual es una contradicción, ya que por «universo» hemos entendido precisamente el conjunto de «todo» cuanto físicamente «hay». Si, en vez de considerar «el uni-

verso», consideramos un sistema en el que «no entra ni sale materia», entonces lo de que «no entra ni sale materia» lo comprobamos precisamente comprobando (entre otras cosas) que la «cantidad de materia» permanece constante, de modo que sería un círculo vicioso tomar luego la constancia empírica de la cantidad de materia como comprobación del principio de conservación: sabemos de antemano cuál sería el resultado de esa «comprobación», ya que, si encontrásemos que la cantidad de materia ha aumentado (o disminuido), diríamos (no por experiencia alguna, sino por principio) que el sistema no está herméticamente cerrado, sino que en él ha entrado (o de él ha salido) materia.

Los principios de conservación de la masa y de conservación de la velocidad (es decir: de que la velocidad no varía si no actúa fuerza alguna) no son los únicos principios «de conservación» que la Física establece. En todo caso, ninguno de esos principios (como hemos demostrado a propósito de los dos citados) podría tener un fundamento empírico. Son exigencias *a priori*. Y ¿en virtud de qué son válidas estas exigencias?:

La operación matemática según la cual (por ejemplo) dos más dos son cuatro es, desde luego, matemáticamente válida. Pero no tendría aplicación alguna a la realidad física si no hubiese un principio de conservación; que dos gramos unidos a otros dos gramos hacen cuatro gramos, eso supone no sólo que matemáticamente $2 + 2 = 4$, sino también que ningún miligramo puede haberse esfumado ni haber llovido del cielo. El principio de conservación (en el ejemplo el de la masa) tiene, pues, su fundamento de validez en la exigencia de que los fenómenos *tienen que* ser expresables en términos matemáticos. En virtud de este postulado,

los fenómenos han de ser esencialmente cantidad, y, en efecto, lo que se conserva en el cambio, lo que permanece, es, en todos los principios «de conservación», alguna cantidad: la masa, la velocidad, la energía.

Por otra parte, si Aristóteles entendía por «movimiento» el «llegar a ser...» en general y consideraba el cambio de lugar sólo como un modo (y no el primero) del «llegar a ser...», la Física, en cambio, define en primer lugar el movimiento como cambio de lugar (la distancia recorrida, cuyo cociente por el tiempo transcurrido es la velocidad) y todo otro cambio sólo será físicamente tratable en cuanto pueda «traducirse» de alguna manera en un desplazamiento (como, por ejemplo, el cambio de temperatura se traduce en desplazamiento del extremo de una columna de mercurio [9]). Esto ocurre porque la extensión espacial es la pura cantidad, es aquello que en sí mismo no tiene ninguna determinación cualitativa y que, por lo tanto, sólo puede ser «más» o «menos», en ningún caso cambiar de naturaleza. También esto se basa, pues, en la exigencia de que la exposición de los fenómenos sea precisamente matemática.

También el hecho de que por «conservación de la velocidad» se entienda el movimiento uniforme rectilíneo obedece no a ninguna experiencia, sino a un hecho de la matemática, a saber: que la matemática que se maneja parte de la línea recta para definir las

[9] Es, por supuesto, indiferente el que el modo de medir temperaturas en los laboratorios de Física no sea precisamente el de la columna de mercurio; en todo caso es, como en el caso de todas las demás magnitudes de la Física, algo que define las magnitudes en cuestión en función de desplazamientos observables.

particularidades de otras trayectorias y no a la inversa. Desde un punto de vista puramente lógico se podría definir como movimiento absolutamente uniforme el movimiento circular uniforme (así lo hicieron los griegos), ya que en él la regla del movimiento es exactamente la misma en todos los puntos de la trayectoria, es decir: la trayectoria futura (y lo mismo la pasada) desde un punto es exactamente la misma que desde cualquier otro punto.

Todos los principios fundamentales de la Física derivan del postulado de que el lenguaje en el que los fenómenos se expongan ha de ser la matemática. Todo lo que de suyo no sea matemática (por ejemplo: las cualidades sensibles, como los colores) ha de ser reducible a matemática (cf, págs. 69-70, a propósito de los colores y a propósito de la estatua)[10].

Cuando se trata de explicar un fenómeno determinado (por ejemplo: la caída de un cuerpo en el vacío), de lo que se trata, para la Física, es de encontrar la fórmula matemática que lo exprese. Y la experiencia no nos da nunca fórmulas matemáticas; las fórmulas matemáticas hemos de establecerlas nosotros, de forma que concuerden con los datos de la experiencia, pero no *tomándolas* de la experiencia, porque la experiencia en sí misma no contiene estructuras matemáticas, sino hechos, sensaciones, impresiones, un material que nosotros hemos de reducir a estructura. Todos los elementos que manejamos para construir esas estructuras son elementos *a priori,* son, en primer lugar, la matemática pura y, en segundo lugar, los principios generales de la Física, que, en su conjunto, no expresan otra cosa que el postulado de que todo ha de poder ser expresado en fórmulas matemáticas. Es el esquema que, a propósito de determinado fenómeno, componemos con esos elementos el que ha de ser conforme con los datos de la experiencia. El esquema matemático que ha de ser confirmado o invalidado por los datos empíricos es lo que se llama la *hipótesis.* Pero incluso la posibilidad de que la hipótesis sea invalidada por los datos empíricos no se refiere a la *validez* de la hipótesis, sino sólo a su *aplicabilidad* al caso empírico de que se trata. Por ejemplo: Galileo, tratando de explicar la caída de un cuerpo en el vacío en las proximidades de la superficie terrestre, elaboró el concepto matemático de un movimiento «uniformemente acelerado», es decir: de un movimiento en el que la aceleración (cociente entre el incremento de la velocidad y el tiempo transcurrido; lo designaremos con la letra *a*) es constante; partiendo de esta definición de «movimiento uniformemente acelerado», Galileo dedujo, por procedimientos puramente matemáticos, una serie de leyes de ese movimiento, por ejemplo: que, partiendo del reposo, el espacio recorrido al cabo de un tiempo t es $\frac{1}{2} \cdot a \cdot t^2$;

[10] La Física contemporánea (relatividad, mecánica cuántica) no ha invalidado los principios fundamentales de la Física moderna. Lo que ha hecho es entender algunos de ellos como aplicaciones (a circunstancias particulares) de principios más generales. Ello confirma la tesis de que los principios fundamentales de la Física no expresan otra cosa que la total tratabilidad matemática de lo físico, ya que la causa fundamental de la nueva situación de la Física radica no en los resultados de experimentos, sino en un tratamiento más general de la matemática, el cual suministra a ésta posibilidades expresivas y operativas mucho más amplias.

que, cuando el espacio recorrido (partiendo del reposo) es *e,* la velocidad que lleva el móvil es $v = \sqrt{2 \cdot a \cdot e}$; pues bien, si luego los datos empíricos de la caída en el vacío desmintiesen los resultados de estas fórmulas, no por eso ellas dejarían de ser las leyes del movimiento uniformemente acelerado; lo único que ocurriría es que el movimiento de caída en el vacío no sería un movimiento uniformemente acelerado; la hipótesis sería válida en sí misma, pero no aplicable al caso de la caída en el vacío. Es puramente anecdótico el que la hipótesis se formule antes o después de que se disponga de datos suficientes para confirmarla; en todo caso, la hipótesis es *anterior* a su confirmación, puesto que *ha de* ser confirmada (o desmentida), y, puesto que los datos en sí mismos no son estructura matemática alguna, el esquema matemático es «producido en la mente» y *luego* confirmado o desmentido.

De aquí que, en el ámbito de la ciencia moderna, la observación de los fenómenos tenga siempre el siguiente carácter: se trata de ver qué es lo que ocurre *en unas circunstancias determinadas de antemano por el propio investigador;* se tiene un esquema que o bien ha de ser confirmado o desmentido, o bien admite determinada variación en un punto (por ejemplo: en el valor de una constante); entonces se hace que existan en la realidad las condiciones previstas en ese esquema (o al menos una situación en la que esas condiciones puedan ser observadas «descontando» otros factores) y se observa qué es lo que pasa, se observa si los resultados coinciden o no con los resultados teóricos del esquema, o bien se efectúan las medidas necesarias para determinar cierta magnitud, de valor hasta en-

tonces no conocido, cuyo lugar en el esquema estaba, sin embargo, perfectamente determinado por el esquema mismo. La ciencia no se limita a observar las cosas, sino que produce en las cosas aquellas condiciones en las cuales ha de tener lugar una observación sobre un punto perfectamente predeterminado y cuyo papel en la estructura científica está asimismo perfectamente predeterminado; «(la Razón investigadora) aborda a la naturaleza, ciertamente, para ser instruida por ella, pero no en calidad de escolar que se presta a que le sea dicho todo lo que el maestro quiera, sino en calidad de juez establecido, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les formula» (Kant). Este hacer efectivas en la realidad determinadas condiciones, concebidas de antemano, con el fin de obtener el dato que se necesita para confirmar (o desmentir) un esquema previamente concebido o llenar un «lugar vacío» en él es lo que se llama *experimento.* Establecemos, pues, la siguiente distinción: «experiencia» es en general la observación de las cosas, el contacto con las cosas, pero *experimento* es sólo lo que hemos dicho, la observación en unas condiciones predeterminadas y sobre un punto predeterminado, la observación en la que las cosas no pueden decirnos «lo que quieran», sino que han de responder estrictamente a una pregunta que ha sido formulada por el investigador. El saber acerca de las cosas ha sido siempre «experiencial», pero sistemáticamente *experimental* (de «experimento», no de simplemente «experiencia») sólo lo es la ciencia a partir de los siglos XVII-XVIII.

Arriba (págs. 87-88) hemos hablado del empirismo como tesis, como doctrina; refiriéndonos ahora al empirismo como actitud intelectual, diremos que empirismo es

aquella actitud que sólo reconoce como válidos los puros datos y que se limita a tomar nota de ellos y a reconocer ciertas regularidades que no tienen otro valor que el de que, por lo que hasta ahora se ha visto, tal cosa siempre ha ocurrido de tal manera. Ya está claro, pues, que el método experimental no es empirismo (propiamente, el empirismo es la ausencia de método); cuando decimos de alguien que es un empírico, queremos decir precisamente que no es un científico, por ejemplo: el individuo que posee una serie de recetas que «siempre han dado buen resultado» para curar ciertas enfermedades. Ahora bien, tampoco el carácter que hemos llamado «experiencial» constituye empirismo; lo empírico es lo que simplemente *de hecho es*, pero de lo cual no sabemos que *tenga que ser*, y, si bien está ya claro que todo lo que se da en la experiencia es contingente (= no necesario), también está claro que *la experiencia* misma es algo, que, por lo tanto, tiene que tener una determinada constitución y que, si todo lo que se da en la experiencia es contingente, sin embargo todo ello se da en la experienscia y, por lo tanto, ha de darse con arreglo a la constitución de la experiencia misma, de modo que las condiciones que forman parte de esta constitución son *necesarias*. El empirismo entiende por «experiencia» sólo el *contenido* de la experiencia, *lo* en cada caso experimentado, y pretende ignorar que la experiencia misma como tal tiene su propia constitución, con la que *todo* lo experimentado, por el hecho de ser experimentado, *tiene que* estar de acuerdo.

8

LA «FORMA» DE LA EXPERIENCIA SEGUN KANT: A) INTRODUCCIÓN; B) INTUICIÓN Y CONCEPTO

a)

Empezaremos resumiendo la cuestión de los «juicios sintéticos *a priori*» (esto es: de las «verdades necesarias») tal como se nos ha presentado hasta aquí:

Si no hay juicios sintéticos *a priori*, si no hay verdades *necesarias*, entonces no hay —por de pronto— *certeza absoluta*, nada *es* verdaderamente. Ahora bien, que hay juicios sintéticos *a priori* es evidente, en primer lugar, en el caso de las matemáticas, como hemos visto. Lo es también, añade Kant, en el caso de los principios fundamentales de la Física, como, por ejemplo, el de que cierta cantidad (la «cantidad de materia») permanece constante en todo cambio, ya que, como hemos visto, carece de sentido pensar que una proposición así pudiese fundamentarse en la experiencia, y, por otra parte, esa proposición no es analítica (aun suponiendo que se definiese la «materia» como cierta cantidad que se mantiene en todo cambio, no es analítico el que alguna cantidad haya de mantenerse en todo cambio).

Mas, por otra parte, aquello en lo cual se fundamenten los juicios sintéticos *a priori* no podrá ser ajeno

a la experiencia. Tan importante como reconocer que las verdades necesarias no pueden fundamentarse en el contenido de la experiencia es reconocer que su necesidad es necesidad de, en y para la experiencia: que la suma de los ángulos de un triángulo es dos rectos quiere decir que, si medimos empíricamente los ángulos de cualquier triángulo empírico (materialmente presente o imaginado), sabemos de antemano que su suma ha de ser dos rectos, sabemos que nunca podremos empíricamente ver (ni trazar, ni imaginar, ni soñar) un triángulo que tenga dos ángulos rectos u obtusos; asimismo, la validez de los principios generales de la Física consiste en que, de toda experiencia posible, sabemos de antemano que tendrá que estar de acuerdo con esos principios. No se trata, pues, de que *además* (y *aparte*) de la experiencia haya una fuente especial de conocimientos *a priori,* una fuente especial para las verdades necesarias. De lo que se trata es de que *todo* posible objeto de *la experiencia* cumple *necesariamente* con ciertos principios, de que sabemos de antemano que toda experiencia posible tendrá que ser acorde con esos principios. Con esto estamos indicando ya en qué dirección hay que buscar la solución.

La experiencia es el *darse,* el aparecer, el mostrarse, de los objetos. Todo cuanto pueda darse en la experiencia, aunque sea indefinidamente diverso, tiene esto de común: que todo ello *se da* en la experiencia. Y esto, el *darse,* la *experiencia,* es algo, es decir: ha de tener una determinada constitución. Recordemos lo que decíamos en las págs. 19-21 acerca del sentido de la tesis «Todo *a* es *b*». Si ahora hemos llegado a reconocer que toda experiencia, todo darse algún objeto, ha de estar de acuerdo con ciertos principios, ha de cumplir ciertas

condiciones, lo que estamos reconociendo es que esas condiciones forman parte de la propia esencia (= constitución) de la experiencia como experiencia; forman parte no de *lo que* se da, sino del *darse* mismo, y por eso son obligatorias para todo cuanto se da por el hecho de que se da.

La constitución, el «qué es», el «en qué consiste» de algo es su «*esencia*»; en términos platónico-aristotélicos, a esto se le llamaba el *eîdos;* la palabra aristotélica *morphé,* que en principio (cf. págs. 68-69) es sinónimo de *eîdos,* se tradujo al latín por *forma.* Cualesquiera que sean los conceptos que evoque la palabra «forma», la empleamos para designar la *esencia,* la constitución, el «en qué consiste», cuando decimos que, según Kant, el fundamento de validez de los juicios sintéticos *a priori* es «la forma de la experiencia»; tales juicios son, pues, anteriores a cualquier experiencia porque son las condiciones con arreglo a las cuales, y sólo con arreglo a ellas, puede algo darse, es decir: acontecer en la experiencia. Recuérdese la doctrina platónico-aristotélica según la cual el *eîdos* es «anterior».

La tarea de fundamentar la validez de los juicios sintéticos *a priori* es, pues, la tarea de poner de manifiesto la forma de la experiencia, de señalar los elementos que la constituyen y la articulación que hay entre ellos. Vamos a seguir algunos de los pasos de Kant en esta tarea.

b)

«La experiencia», en la terminología de Kant, se llama también «el conocimiento». El conocimiento es una

relación con el objeto; es, como vamos a ver, una relación compleja, que comporta varios aspectos o elementos, pero de forma que estos varios aspectos o elementos no se yuxtaponen pura y simplemente entre sí, es decir: el conocimiento no es esto *y* lo otro, sino que, *por* ser esto, *tiene que* ser aquello otro.

Kant llama *intuición* a la relación *inmediata* con el objeto. Pues bien, para que pueda haber relación con el objeto, tiene que haber ante todo la relación inmediata; toda relación mediata presupone la relación inmediata; nada puede estar mediatamente apoyado sobre la mesa si no hay algo que está apoyado inmediatamente sobre ella. Por lo tanto, si el conocer es relación con el objeto, el conocer es, ante todo, *intuir.*

Por otra parte, el conocer es relación a un *objeto,* a algo que se enfrenta, que está «puesto enfrente» *(ob-iectum).* En otras palabras: el conocimiento no «crea» aquello que conoce, sino que lo encuentra. Esto lo expresa Kant diciendo que el conocimiento es «finito»; «finito» es aquí lo contrario de «absoluto»; «absoluto» *(ab-solutum; solutum* es el participio de *solvere,* que significa: desligar, desatar) es aquello que no depende de nada, que no está ligado a nada; el conocer, por el contrario, es ligazón a lo que aparece, es sometimiento al aparecer de lo que aparece. Esto quiere decir que el conocimiento es, por nuestra parte, *receptividad,* que el conocer consiste en que lo que aparece «nos afecta», o, mejor, que el aparecer de lo que aparece es, por nuestra parte, «afección» (palabra que significa el hecho de ser afectado). A la *receptividad* (esto es: a la capacidad de ser afectado) característica del conocimiento la llama Kant *sensibilidad,* y a la afección la llama *sensación* o *impresión.*

Ahora bien, el que haya impresiones no constituye conocimiento si esas impresiones no son referidas a un objeto. Las impresiones son sólo hechos subjetivos, si no son referidas a un objeto. Lo cual puede también ser dicho del modo siguiente: yo no veo este libro por el hecho de que en mí haya las correspondientes impresiones de color, tacto, etc.; lo veo cuando reúno la multiplicidad de las impresiones en la unidad de la referencia a un objeto, bien entendido que las reúno no de cualquier manera, sino según una determinada regla de enlace. Mi imagen del objeto no es simplemente una yuxtaposición de impresiones; si lo fuese, entonces empezaría por no tener sentido el que precisamente determinado conjunto de impresiones sea referido a *un* objeto, porque el campo de mis impresiones es indefinidamente prolongable por todos los lados; los «límites» de —por ejemplo— esta cartera no están especialmente marcados en el campo de mis impresiones; pero, además, aun dando por supuesta la delimitación espacial del objeto, éste no es sólo esa delimitación de un territorio dentro del continuo de nuestras impresiones, sino que es un determinado enlace de impresiones, las impresiones referidas al objeto no quedan simplemente yuxtapuestas, sino que su yuxtaposición es «interpretada» de modo que quedan *enlazadas* entre sí y con las demás de *una determinada* manera. Que las impresiones sean enlazadas de *una determinada* manera y que sean referidas a un *objeto,* ambas cosas son lo mismo, porque afirmar la objetividad de las impresiones es afirmar que el enlace de las impresiones no es cualquiera, sino uno determinado, el que verdaderamente tienen; o, lo que es lo mismo, afirmar las impresiones como impresiones referentes a un objeto es afirmar que,

aun cuando la pura masa de impresiones permita «ver» una u otra cosa, hay precisamente *tal* cosa y no cualquier otra. Ahora bien, la regla de enlace de las impresiones no es algo que pueda servir *sólo* para *esta* masa de impresiones en este momento, sino que *la misma* regla puede servir como regla de enlace en otros casos, para enlazar otras impresiones; puede servir para un número indefinido de casos distintos. Así, pues, la regla de enlace de las impresiones (o, lo que es lo mismo, la representación de un objeto al que se refieren esas impresiones) es una representación que vale para una pluralidad indefinida de casos. Esta representación es el *concepto.* Enlazar las impresiones de una determinada manera, poner un objeto al que corresponden esas impresiones, no es sino afirmar que lo que tenemos delante *es*... (una casa, una nube, un conjunto de manchas). En el más elemental *ver* algo, hay ya algún concepto, porque, si no lo hubiera, no estaríamos viendo ningún objeto, no habría más que una sucesión, sin límites internos ni externos, de impresiones, puros hechos subjetivos. No hay, pues, primero un conocimiento puramente sensible, que sea conocimiento de la cosas concretas, y luego un conocimiento «intelectual» o «por conceptos», que se refiera a universales, sino que en todo conocimiento hay a la vez sensación y concepto, y ninguna *cosa* concreta es *conocida* si no hay un concepto; no hay «conocimiento sensible» y «conocimiento por conceptos», sino que *el* conocimiento es a la vez ambas cosas. Tampoco es la sensación «anterior» ni «posterior» al concepto, porque sensación y concepto sólo tienen lugar como los dos aspectos necesarios de una sola cosa, que es el conocimiento. Sólo dentro del fenómeno del conocimiento, distinguiendo aspectos en ese

fenómeno, podemos hablar de sensación y concepto; lo que *no* vale es que primero pensemos en la sensación y en el concepto, para luego acoplar lo uno con lo otro y componer así el conocimiento; es a la inversa: analizando el fenómeno del conocimiento, que es una sola cosa, alcanzamos las nociones de sensación y concepto como nociones de los dos aspectos constitutivos de aquel fenómeno.

La sensibilidad es la facultad de conocimiento considerada como *receptividad;* el entendimiento (la facultad de tener conceptos) es la facultad de conocimiento considerada como *espontaneidad.* En otras palabras: la sensación es el conocimiento como *afección,* el concepto es el conocimiento como *función.* Pero el conocimiento es a la vez ambas cosas: receptividad y espontaneidad, afección y función.

Resumiendo el camino andado: el conocimiento es *intuición,* y, *por ser* intuición *finita,* ha de ser a la vez *concepto,* y, puesto que *ha de ser* una y la otra cosa, no puede ser una antes o después que la otra, o una *además* de la otra, como yuxtaposición de ambas. El concepto afirma la referencia a un objeto, pero esta referencia, como referencia inmediata, es la intuición. La sensación es referencia inmediata al objeto, pero sólo en el concepto es puesta esa referencia como tal. Cada uno de los dos términos, por lo tanto, sólo en relación con el otro es lo que es.

Al decir que el conocimiento es, por una parte, receptividad, afección, no hemos querido decir que haya unas «cosas en sí» anteriores al conocimiento e independientes de él, las cuales, actuando sobre el sujeto, «producen» las sensaciones. Hablar de cosas «anteriores» al conocimiento y que «producen» el conocimien-

to, describir cómo llega a producirse el conocimiento, es ponerse a «contar historias» en vez de limitarse a decir lo que hay, lo que no inventamos nosotros por razones de comodidad intelectual, sino que se nos aparece ello mismo. Ponerse a *explicar* el conocimiento a partir de cosas «anteriores» al conocimiento es olvidar que todo cuanto de alguna manera conocemos lo conocemos en virtud del conocimiento y *dentro* de él. No tiene sentido hablar de cosas «tal como son independientemente del conocimiento», porque, en la medida en que admitimos que podemos decir algo válido de esas «cosas en sí mismas», estamos admitiendo que son al menos conocibles de modo general y, por lo tanto, estamos sentando al menos su conformidad *a priori* con las condiciones generales del conocimiento, es decir: *no* las estamos pensando como «independientemente del conocimiento». De «cosas en sí» (aquí, «en sí» = = «independientemente del conocimiento») no podemos decir nada: ni siquiera que «las hay» ni que «no las hay», porque tanto lo uno como lo otro serían ya conocimiento.

Si se describe el conocimiento como un proceso en el que cierta «cosa» (a saber: lo conocido) afecta a otra «cosa» (a saber: al cognoscente), etc., si se describe cómo tiene lugar el conocimiento partiendo de lo que había «antes del conocimiento», lo que se está haciendo es contar algo del tipo de una historia de influjos, relaciones y acontecimientos entre *cosas conocidas* (del mismo modo describimos cómo se propagan las ondas de radio desde el emisor al receptor, etc.), cuando la verdad es que no se trata de cosas conocidas, sino de en qué consiste el conocimiento mismo; se trata de aquel ámbito dentro del cual (y con arreglo al cual)

puede conocerse en general algo; no se trata, pues, de una o de otra cosa, sino de cómo hay en general cosas. El conocimiento no se explica a partir de cosa alguna, porque, al establecer alguna cosa, damos ya por supuesto el conocimiento.

Por lo tanto, al decir que el conocimiento es receptividad, no hemos querido decir nada más que lo que suena, esto es: que el conocimiento se nos presenta como receptividad, como afección; no hemos dicho nada acerca de una «causa» de esa afección.

Igualmente, al establecer que el conocimiento es, por otra parte, espontaneidad, no hemos dicho que el objeto se constituya «en la mente» con independencia de «la realidad en sí». El principio de que el conocimiento no se explica a partir de cosa alguna vale también si la «cosa» en cuestión es «la mente» o «el sujeto»; no hay un sujeto «en sí» que *después,* ejerciendo sus capacidades, conozca; por el contrario, el conocimiento es lo primero, en lo cual podemos *luego* distinguir aspectos, lados o facetas.

Si no tiene sentido hablar de una «realidad» totalmente al margen del conocimiento, entonces ¿qué ocurre cuando comprobamos que un pretendido conocimiento no es verdadero, cuando constatamos un «error»?; lo que hacemos entonces ¿no es comparar nuestro conocimiento con «la realidad»?; no; lo que hacemos es comparar un presunto conocimiento con otro conocimiento que consideramos válido, un precedente conocimiento más dudoso con un posterior conocimiento que, por las razones que sea, resulta más seguro: habíamos creído que era así, pero ahora vemos (es decir: *conocemos)* que es de tal otra manera; por otra parte, cuando negamos que un conocimiento sea verdadero, lo

que negamos es que sea conocimiento: creíamos que era conocimiento, pero no lo es, y, en la medida en que nos equivocábamos, *no* conocíamos aquello de lo que se trata.

¿En algún sentido puede hablarse de «realidad en sí» o de «cosa en sí», entendiendo por tal aquello cuya validez tiene lugar al margen del conocimiento?. Respuesta:

Carece de sentido hablar de «cosas» al margen de cualquier conocimiento posible. Por lo tanto, si hablamos de «cosa en sí» (en el sentido que hemos indicado en la pregunta), lo que estamos haciendo es suponer que, por encima de lo que hasta ahora hemos entendido por conocimiento (a saber: intuición finita y, por lo tanto, también concepto), hay algo distinto a lo cual también podemos llamar «conocimiento» y que, sin embargo, no es intuición finita; ¿qué podría ser?; no otra cosa que una intuición absoluta (recuérdese que «absoluto» es aquí lo contrario de «finito»), esto es: una intuición que no tendría nada delante, que no dependería de la cosa que ha de ser conocida, porque sería a la vez creación; según un concepto heredado de la filosofía medieval, Dios conoce todo como *creador* que es de todo, y, puesto que en Dios no hay distinción real entre los diversos atributos, conocimiento y creación son en él un mismo acto; el conocimiento absoluto sería el conocimiento divino. Si suponemos un conocimiento de tal índole en oposición al conocimiento humano, entonces sí se puede decir que lo conocido en aquel conocimiento es la «cosa en sí», mientras que lo conocido en el conocimiento humano es la cosa «tal como (para el conocimiento humano) aparece», es decir: el «fenómeno» (del griego *phainómenon:* «lo que

se muestra», «lo que aparece»). Ahora bien, el concepto de «conocimiento absoluto» lo establecemos sólo para decir qué *no* es el conocimiento del que estamos tratando; la noción de «Dios» la hemos mencionado sólo para decir qué *no* es el hombre. Estamos tratando de dirigir la mirada a aquel ámbito dentro del cual se nos da todo aquello que se nos da y de lo cual podemos hablar con fundamento, y ese ámbito es el conocimiento «humano», no un hipotético conocimiento absoluto. Por lo tanto, si situamos por un lado la cosa en sí y el conocimiento absoluto y, por otro lado, el fenómeno y el conocimiento finito, no es para afirmar ambos términos, sino para quedarnos en el segundo; el primero sólo nos sirve para decir de qué *no* estamos tratando. Nos vale la afirmación de que lo conocido son «las cosas tal como aparecen en nuestro conocimiento», pero ese «tal como aparecen» vale por «tal como son», ya que ese «aparecer» es la única noción posible del *ser*. El «fenómeno» es, pues, lo *ente;* de la «cosa en sí» no podemos decir «es» ni «no es», porque «es» y «no es» expresan conocimiento, en tanto que la «cosa en sí» es, por definición, lo ajeno al conocimiento.

Por lo que se refiere a la cuestión de la forma de la experiencia, hemos preparado el camino para su tratamiento; al reconocer en la facultad de conocimiento dos aspectos (sensibilidad y entendimiento), establecemos que la forma de la experiencia (o del conocimiento) ha de ser buscada, por una parte, como forma de la sensibilidad, por otra parte como forma del entendimiento.

9

LA «FORMA» DE LA EXPERIENCIA SEGUN KANT: C) LA FORMA DE LA SENSIBILIDAD

Comencemos por una afirmación que luego habremos de restringir: todo cuanto aparece en nuestro conocimiento (= en nuestra experiencia) aparece en el espacio. La expresión «en el espacio» no quiere decir que el espacio sea algo así como un recipiente «dentro» del cual están las cosas; que toda cosa aparece «en el espacio» quiere decir: *a)* que toda cosa está en relaciones espaciales (a saber: está «dentro» o «fuera» de otras cosas, está «encima» o «debajo», «más allá» o «más acá», a tal o cual distancia de tal o cual otra cosa, etc.), y *b)* que todo eso (la distancia, el «más allá» y «más acá», etc.) tiene unas leyes propias que habrán de cumplirse para toda cosa (por ejemplo: todo triángulo habrá de tener como suma de sus ángulos precisamente 180°; todo triángulo rectángulo habrá de tener como medida de su hipotenusa precisamente la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de sus catetos, etc.), o sea: que toda cosa, por cuanto es «en» el espacio, es acorde con la constitución propia del espacio mismo.

Por otra parte, también todo cuanto aparece en nuestro conocimiento (= en nuestra experiencia) aparece en el tiempo, y este «en» (paralelamente a lo que decíamos

con referencia al espacio) significa: *a)* que cualquier cosa es «antes» o «después» o «al mismo tiempo» que otra, que toda cosa está en alguna determinada relación de tiempo con toda otra, y *b)* que todo está sometido a las leyes del tiempo (por ejemplo: el tiempo «pasa» necesariamente, es «irreversible», lo que ha sido no tiene remedio; un estado depende del anterior, no a la inversa).

Dijimos arriba que la afirmación relativa al espacio tendría que ser restringida. En efecto, determinadas «cosas» que están sometidas al tiempo no lo están al espacio; esto es lo que ocurre (en mi experiencia) con mis propios estados: yo siento —por ejemplo— que estoy triste o alegre; esos estados forman una sucesión en el tiempo (*antes* estaba alegre, pero *ahora* estoy triste) y *no* tienen una distribución o localización en el espacio. El espacio no es, pues, exactamente condición de *toda* experiencia, sino más bien la condición que nos permite definir cierta región de la experiencia frente a otra, a saber: la experiencia *externa* frente a la *interna*. Es «externo» todo aquello que tiene lugar en el espacio (por lo tanto, también mi propio cuerpo y lo que en él acontece); lo que en mi experiencia aparece sólo en relaciones temporales (no espaciales) es lo «interno». Entonces, el tiempo ¿es sólo condición de la experiencia interna o lo es de toda experiencia?; no hay en esto una verdadera alternativa, porque: toda experiencia es sensación, y toda sensación, se refiera a algo externo o interno, es ella misma un acontecer interno, algo que me acontece a mí, un estado mío, y, como acontecer *interno,* está sometida al tiempo; toda experiencia, incluso la externa, es a la vez experiencia interna, y, en consecuencia, una condición de la experiencia interna será condición de toda experiencia. El tiempo, pues, es condición de la experiencia en general, mientras que el espacio lo es de la experiencia externa.

Al decir que *todo* cuanto se da en la experiencia se da en relaciones temporales y de acuerdo con la constitución propia del tiempo, hemos dicho ya que el tiempo mismo y su constitución propia, en nuestra experiencia, *no* está condicionado por el hecho de la experiencia, sino que, a la inversa, determina de antemano cómo (= bajo qué condiciones) puede en general tener lugar una experiencia, esto es: cómo (= bajo qué condiciones) puede en general *darse* algo. Hemos dicho, pues, que el tiempo es *forma* de la experiencia. Y lo mismo puede decirse del espacio para la experiencia *externa*.

El tiempo es condición constitutiva de *toda* experiencia, esto es: de la experiencia como tal; todo lo que aparece en la experiencia es temporal, tiene lugar en el tiempo. Esto significa que el tiempo no es a su vez algo que aparece en la experiencia, sino que es la constitución de la experiencia misma como tal, la esencia de la experiencia. Si el tiempo fuese algo experimentado, entonces no tendría lugar en *toda* experiencia, sino sólo en aquella en la que es experimentado, ni mucho menos tendría que ser temporal todo lo experimentado. Si toda experiencia posible tiene lugar con arreglo al tiempo, es porque el tiempo no es algo experimentado, sino la esencia de la experiencia misma; no es *algo que* aparece, sino la constitución del aparecer mismo.

Se observará que del tiempo hemos dicho una vez que es «forma de la experiencia» y otra vez que es «*la* forma de la experiencia», o bien: una vez que es «condición constitutiva de la experiencia como tal» y

otra vez que es «*la* constitución de la experiencia misma como tal». Las expresiones «*la* forma...» y «*la* constitución...» (a diferencia de las otras) parecen excluir que haya, «además» del tiempo, otras «cosas» que sean también forma de la experiencia. Por qué no es incorrecto hacerlo así, sólo se verá claramente al final del próximo capítulo, aunque algunas indicaciones daremos en lo que queda del presente.

Sabemos que el conocimiento «humano» es la unidad de intuición y concepto. En consecuencia, la forma de la experiencia será, por una parte, forma de la sensibilidad; por otra parte, forma del entendimiento. La forma de la sensibilidad será ciertamente intuición, pero intuición «pura» (en Kant, «puro» quiere decir: no empírico, no dependiente del hecho de la experiencia), es decir: no la intuición de ningún esto o aquello, sino la forma de toda intuición en cuanto tal. La forma del entendimiento será ciertamente concepto, pero concepto «puro», y esto quiere decir que no será el concepto de ningún objeto determinado, sino todo aquello que pertenezca al concepto de un objeto en general, a (por así decir) la objetidad del objeto. Pues bien:

Con arreglo a la delimitación hecha más arriba (cf. en especial págs. 111-112) de lo que significa «concepto» (a saber: representación que vale para una infinidad de casos posibles; «mesa» es un concepto, porque vale para todas las mesas posibles), el espacio y el tiempo no son conceptos, porque son rigurosamente *singulares;* cuando hablamos de «espacios» y «tiempos», nos referimos a porciones del único espacio y del único tiempo. Las nociones «el espacio» y «el tiempo» no se aplican distributivamente a cada uno de esos espacios y tiempos, sino que designan algo (cada una de ellas

una sola «cosa»: *el* espacio y *el* tiempo) que abarca todos los «espacios» y los «tiempos» parciales y va más allá de ellos. Esto último es también lo que queremos decir cuando decimos que el espacio y el tiempo son «infinitos»; queremos decir que toda cantidad determinada (espacial o temporal) tiene lugar *dentro* del espacio o del tiempo y que no los agota por muy grande que sea.

Mientras que el concepto vale para una infinidad de casos sin dejar de ser *el mismo* concepto, la intuición se refiere siempre a un singular. Y el espacio y el tiempo son singulares, «valen para» una infinidad de cosas, pero porque las abarcan, no porque estén incluidos (como notas características) en *cada una* de ellas; esto último, en cambio, es lo que les ocurre a los conceptos: el concepto «mesa» está íntegramente cumplido en cada mesa; el espacio, en cambio, vale para todos los objetos de la experiencia externa porque los abarca unos junto a otros y en relación con otros. El espacio y el tiempo son, pues, *intuición,* y precisamente intuición *pura;* son la forma *de la sensibilidad;* el espacio lo es de la sensibilidad externa; el tiempo, de la sensibilidad en general.

10

LA «FORMA» DE LA EXPERIENCIA SEGUN KANT: D) LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO

Hemos dicho que el concepto establece la referencia a un objeto, pero también que esta referencia es referencia *inmediata* sólo por parte de la intuición. El concepto no se refiere al objeto de otro modo que refiriendo *la intuición* al objeto; establece la referencia al objeto, pero no su propia referencia, sino la de la intuición, y sólo de este modo, por cuanto el concepto se refiere a la intuición, representando la referencia de ésta a un objeto, el concepto se refiere *mediatamente* al objeto.

Que cierta representación (a saber: el concepto) se refiere sólo mediatamente al objeto, esto quiere decir que se refiere inmediatamente a otra representación. La referencia del concepto a otra representación es el *juicio* (en el que el concepto actúa como predicado); la representación a la cual se refiere como predicado el concepto puede ser a su vez un concepto (por ejemplo, cuando refiero «animal» a «hombre», «caballo», etc.), pero entonces tal representación, a su vez, habrá de referirse a otra representación, no estará inmediatamente referida a un objeto; por lo tanto, el que un concepto pueda referirse a otro concepto no es suficiente para dar a los conceptos un valor cognoscitivo; un con-

cepto es conocimiento solamente en la medida en que es referido *a intuiciones,* esto es: solamente en la medida en que es la posición de objetividad de una intuición; lo cual ocurre en el juicio en el cual reconocemos que *esto* (lo intuido, lo que tengo delante) *es* una casa, un árbol o una piedra («casa», «árbol», «piedra» son conceptos); reconocer algo como tal o cual es lo que propiamente llamamos conocimiento, y aquí el conocimiento aparece como la unidad de intuición y concepto, esto es: como la referencia del concepto a la intuición.

En todo caso, si el entendimiento es la facultad de los conceptos, y dado que el concepto se define como tal por su «valer para una infinidad de casos» (es decir: por su carácter de predicado), es claro que la *función* del entendimiento es el *juicio.* Sólo en el juicio tienen lugar predicados, y los conceptos no son otra cosa que predicados. No hay *primero* conceptos con los cuales *luego* construimos juicios, sino que el concepto sólo tiene lugar como referencia a algo (al menos *posible),* por lo tanto en virtud de un juicio posible. Si ahora tratamos de poner de manifiesto la forma del entendimiento, como antes la forma de la sensibilidad, lo primero que tendremos que saber es qué hay supuesto en el ejercicio de la función propia del entendimiento, o, por así decir, qué conceptos se dan por supuestos en el simple hecho de formular un juicio, independientemente de cuál sea el contenido de ese juicio. Para ello, primeramente, tendremos que ver qué diversos aspectos o posibilidades encierra la función del entendimiento, esto es: tendremos que hacer una enumeración de los diversos tipos de juicios, entendiendo por «diversos tipos» no cualquier diversidad

del contenido, sino sólo la diversidad de la función que el entendimiento realiza en uno y otro tipo («Juan es calvo» y «mi caballo es blanco», por ejemplo, son evidentemente juicios del mismo *tipo,* por muy diverso que sea el contenido); Kant enumera a este respecto cuatro criterios de clasificación de los juicios, cada uno de los cuales da lugar a una división en tres tipos:

Según la *cantidad,* en:

Universales
Particulares
Singulares

Según la *cualidad,* en:

Afirmativos
Negativos
Infinitos

Según la *relación,* en:

Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

Según la *modalidad,* en:

Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

De algunos de estos términos no hemos dicho aún qué significan; vamos a decirlo:

Juicios «infinitos» son los de la forma «a es no-b». Igual que los afirmativos, incluyen el sujeto dentro de un ámbito delimitado por el predicado; pero este ámbito está, en el caso de un juicio afirmativo, delimitado por todos los lados y, en tal sentido, puede llamarse finito, por ejemplo: el ámbito de lo animal en el juicio «Todo hombre es animal»; en cambio, el ámbito delimitado por el predicado «no-b» es «infinito», porque el resultado de quitar

a lo infinito una parte finita (a saber: la «parte» b) sigue siendo siempre lo infinito.

El juicio categórico expresa sencillamente la relación de un predicado a un sujeto. El juicio hipotético («si A, B»; por ejemplo: «Si llueve, el suelo se moja») expresa la relación del fundamento a la consecuencia; «A» y «B» serían juicios si fuesen afirmados, pero no son afirmados; lo único que se afirma es que «si A, B», lo cual es *un* juicio, cualquiera que sea el tipo al que pertenecerían (en caso de darse) «A» y «B». El juicio disyuntivo («o A o B o C o...», por ejemplo: «O es buey o es vaca o es toro») expresa la relación de mutua exclusión entre las «partes» y, al mismo tiempo, expresa que esas «partes» agotan el todo.

La «modalidad» de un juicio consiste en que el contenido de ese juicio (tal como es, sin modificación alguna) sea afirmado o como posible (juicio «problemático») o como efectivamente real (juicio «asertórico») o como algo que «tiene que» ser y que, por lo tanto, es afirmable sin esperar al hecho (juicio «apodíctico»).

En cuanto a los juicios universales y particulares, y en relación con lo dicho en pág. 84, recuérdese que ahora ya *no* se está tomando como base la noción de una *esencia* (por ejemplo) «hombre» a la que propiamente se referirían las predicaciones de esos dos tipos de juicio. La tabla de los tipos de juicio es una clasificación de los juicios que el entendimiento puede en general formular, y es anterior a la cuestión de si hay (y de cuál es) un posible fundamento de validez de las predicaciones de las que se trata. Por lo tanto, los juicios universales y particulares han de tomarse simplemente como suenan: «Todo hombre es mortal» no se refiere a la esencia «hombre», sino al conjunto de los hombres.

Vamos a ver que en la función misma del entendimiento en el juicio están supuestos determinados conceptos, los cuales, por lo tanto, no son dados por la experiencia, sino que pertenecen a la constitución

misma del entendimiento, esto es: son condiciones sin las cuales no sería posible en general formular juicios y, por lo tanto, no sería posible conocimiento alguno. Para mostrar esto, nos apoyamos en la diversidad de tipos de juicio; esta diversidad es —lo repetimos— una diversidad de la propia función del entendimiento; por ejemplo: que *todo* juicio *haya de* ser o problemático o asertórico o apodíctico, esto pertenece a la constitución misma del entendimiento, y lo mismo ocurre con las otras tres tríadas de tipos de juicio. Ahora bien, en el simple hecho de que todo juicio (todo «ser...») haya de ser o problemático o asertórico o apodíctico hay ya una división del «ser...» en una tríada de conceptos: posibilidad, existencia (o «realidad efectiva»), necesidad. Por lo tanto, posibilidad, existencia y necesidad son conceptos que pertenecen a la función misma del entendimiento, son *conceptos puros del entendimiento.* Y, en general, cada tríada de tipos de juicio comporta una tríada de conceptos. De este modo, de la tabla de los tipos de juicio obtiene Kant una tabla de los conceptos puros del entendimiento. Trataremos de hacer ver lo más brevemente posible el tránsito de una tabla a la otra.

Empezaremos por la división de los juicios en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Juicio categórico es cualquiera de la forma «a es b»; el concepto que hay en este *tipo de* juicio es el de la oposición entre el sujeto al cual se atribuyen predicados y los predicados que son atribuidos a ese sujeto; en tal oposición, el sujeto es puesto como lo que permanece, aunque tales o cuales predicados dejen de poder atribuírsele; «Juan es...» supone ante todo que Juan es Juan, sea o no lo que uno u otro predicado pueda decir; se objetará

que Juan no podría dejar de ser —por ejemplo— mortal, pero esto no lo dice el juicio «Juan es mortal», como lo demuestra el que su fórmula corresponda enteramente a la de «Juan es calvo» por más que Juan no haya nacido calvo y haya podido evitar la calvicie. El sujeto que permanece aunque los predicados cambien es la *sustancia;* los predicados, en cuanto que pueden cambiar, son los *accidentes;* por lo tanto, la posibilidad de un juicio categórico estriba en la pareja de conceptos «sustancia-accidente». Los juicios hipotéticos, por su parte, contienen, en su mero carácter de tales, el concepto general de «si..., entonces...», es decir: el concepto general de una regla necesaria según la cual, si se produce cierto hecho, tiene que producirse otro; esto es el concepto de causalidad o, si se prefiere, la pareja de conceptos «causa-efecto». En cuanto a los juicios disyuntivos, el concepto que los hace posibles es el de la mutua dependencia entre todas las partes de cualquier todo, esto es: el de la interacción o «acción recíproca»: cierta cosa es causa de una modificación en otra, a la vez que esta otra es causa de una modificación en la primera.

Veamos ahora qué ocurre con la división de los juicios en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Los conceptos implicados en estos *tipos de* juicios son, respectivamente, los de posibilidad, existencia (o realidad efectiva) y necesidad. «Posible» es aquello que concuerda con las condiciones que constituyen la *forma* de la experiencia (por ejemplo: *no* es posible un triángulo con dos ángulos rectos); «efectivamente real» es aquello que materialmente se da, esto es: aquello de lo cual hay sensación; «necesario», dadas determinadas condiciones, es aquello que, dadas esas condiciones, tiene que ocurrir en virtud de las condiciones generales de la experiencia.

Por lo que se refiere a la división de los juicios en afirmativos, negativos e infinitos: el primer tipo de juicios presupone el concepto de la determinación positiva, del «qué es» de una cosa en general, de la «esencia», que en el alemán de Kant se dice *Realität,* lo cual puede traducirse por «realidad» a condición de que se entienda esta palabra tal como acabamos de decir (no como la «realidad efectiva» o «existencia» mencionada en el párrafo precedente y que en la lengua de Kant es *Wirklichkeit* o *Dasein);* la *Realität* de una cosa son los caracteres (empíricos en cada caso) de esa cosa, su «ser...», no su «ser» en el sentido de «existir» (esto sería la *Wirklichkeit).* Así como el juicio afirmativo presupone el concepto del «qué es» de una cosa en general, el concepto del «ser...», así el juicio negativo presupone el concepto del «qué no es» de una cosa en general, el concepto del «no ser...». Finalmente, la *Realität* entendida como negación o viceversa (ser esto es no ser otra cosa, no ser esto es ser otra cosa) es lo que Kant llama «limitación».

Si decimos «Todo hombre es...», la especie «hombre» aparece aquí como una totalidad, esto es: una pluralidad que se considera como una sola cosa, o una sola cosa de la que se sabe que es una pluralidad; que es una pluralidad, esto es lo que significa el que también haya juicios de la forma «Algún hombre...». En cambio, el juicio singular nos presenta una unidad no divisible. Así, pues, la posibilidad de juicios universales, particulares y singulares estriba en la tríada de conceptos «unidad»-«pluralidad»-«totalidad».

En suma, a las cuatro divisiones de los juicios corresponden cuatro tríadas de conceptos, que son:

1. Conceptos de *cantidad:*

Unidad
Pluralidad
Totalidad

2. Conceptos de *cualidad:*

Realidad *(Realität)*
Negación
Limitación

3. Conceptos de *relación:*

Inherencia y subsistencia
(= sustancia y accidente)
Causalidad y dependencia
(= causa y efecto)
Comunidad
(= acción recíproca entre el agente y el paciente)

4. Conceptos de *modalidad:*

Posibilidad (e imposibilidad)
Existencia (y no-existencia)
Necesidad (y contingencia)

El juicio es la referencia de un predicado a un sujeto. Formular un juicio es decir que algo «es...». En consecuencia, los diversos modos de juicio no son otra cosa que los diversos modos en que puede tener lugar un «es...», las maneras en que acontece el *ser.* Los conceptos que expresan estos diversos modos o maneras son los de la tabla que acabamos de dar. Ahora bien, Aristóteles había llamado *categorías* a los diversos modos de referencia de un predicado a un sujeto, los cuales, también según el mismo Aristóteles, no son

sino diversos modos en que tiene lugar el *ser* (cf. páginas 59 y 62). De acuerdo con esto, Kant llama *categorías* a los conceptos que hemos enumerado en la tabla precedente.

Las categorías son, según Kant, los conceptos puros del entendimiento. Las categorías constituyen la *forma* del entendimiento; esta afirmación nos enfrenta con la cuestión siguiente:

De que el tiempo (y, con la restricción expuesta, el espacio) es la forma de la sensibilidad resulta que todo cuanto se da ha de darse con arreglo al tiempo (y, con la restricción expuesta, al espacio). En efecto, todo *darse* (todo *aparecer)* es, por nuestra parte, receptividad, y la forma de esta receptividad (= de la sensibilidad) es el tiempo. Pues bien, de que las categorías constituyen la forma del entendimiento ¿resulta también que las categorías constituyen una especie de norma *a priori* que tiene que ser válida para todo fenómeno (= para todo lo que se da)?; en caso afirmativo, ¿a qué obliga exactamente esta norma?, es decir: ¿qué principios o leyes sabemos —por ser las categorías la forma del entendimiento— que han de ser válidos para todo fenómeno? Lo que queda del presente capítulo constituirá fundamentalmente la respuesta a estas preguntas. Como se verá, todo gira en torno a la cuestión de si la forma de la sensibilidad y la forma del entendimiento son dos «cosas» distintas o son —por así decir— dos aspectos de la misma «cosa»; si ocurriese lo primero, sería concebible que algo sometido a la forma de la sensibilidad (esto es: algo que cumple las condiciones de la receptividad del sujeto cognoscente) no estuviese sometido a la forma del entendimiento; que no va a ser así, está ya adelantado por lo que

arriba (págs. 109-117) dijimos acerca de la esencial unidad del conocimiento: sensación y concepto no son sino los dos aspectos constitutivos de una misma cosa, pero ahora tendremos que mostrar esto refiriéndonos precisamente a la *forma* de la sensibilidad y a la *forma* del entendimiento.

Al presentar la cuestión de la relación entre intuición y concepto (cf. págs. 109-117) hablamos siempre de «*las* impresion*es*» como de una multiplicidad. ¿Por qué las impresiones son en todo caso una multiplicidad, una pluralidad?; esto no puede ser un hecho empírico, porque, si lo fuese, no podríamos decir que es *en todo caso*; es una necesidad *a priori* y, por lo tanto, estriba en la *forma* (de la sensibilidad, puesto que se trata de las sensaciones). El tiempo, en efecto (y lo mismo el espacio) es la pluralidad pura, el puro uno y otro y otro; cualquier porción de tiempo (o de espacio) es indefinidamente divisible, cualquier división establecida en el tiempo (o en el espacio) es tan válida como cualquier otra, y a cualquier límite establecido en el tiempo (o en el espacio) le sigue, «más allá», «más tiempo» (o «más espacio»). Así ocurre que, por ejemplo, si yo percibo un objeto que es todo él del mismo color, mi impresión de color es, aun así, una pluralidad infinita, puesto que ese objeto tendrá necesariamente alguna extensión y toda extensión es indefinidamente divisible; si yo oigo una nota musical, ésta durará un cierto tiempo y, por lo tanto, habrá también una serie infinita de impresiones, porque toda extensión (de tiempo en este caso) es indefinidamente divisible. En la percepción de cualquier objeto, por cuanto el mismo tiene al menos una duración en el tiempo (y a doble título si tiene

también una extensión en el espacio), hay un recorrer de un lado a otro la pluralidad de las impresiones, enlazándolas unas con otras. Pues bien, lo que nos interesa ahora destacar es que, sin este «recorrer, reunir y enlazar de alguna manera», ni siquiera podría haber multiplicidad. No hay, en efecto, pluralidad si no es «reunida» de alguna manera; la pluralidad pura del tiempo sólo es posible porque los instantes no «pasan» pura y simplemente, sino que quedan recogidos y reunidos a los que los siguen; si no fuese por este reunir, recoger y enlazar, no habría *multiplicidad* del tiempo.

La forma de la sensibilidad es la multiplicidad pura, la forma *a priori* de la multiplicidad en general, el puro uno y otro y otro. Pero una multiplicidad no es posible sin un «recorrer, reunir y enlazar»; por lo tanto, si hay una multiplicidad como condición *a priori,* hay, también como condición *a priori,* una función de *síntesis* (= enlace, reunión). Ahora bien, la síntesis sólo es posible si hay la representación de una *unidad.* Ya sabemos, por el análisis que hicimos de la relación entre intuición y concepto, que la representación de unidad que hace posible el enlace de una pluralidad de impresiones es la representación de un objeto al que se refieren esas impresiones, y que esta representación es el concepto. Los conceptos de objetos determinados (como «casa», «árbol») son empíricos y su validez para un caso concreto está ligada a peculiaridades empíricas de la masa de impresiones; pero lo que no es empírico, sino *a priori,* porque es necesario, y está referido no a impresiones empíricamente dadas, sino a la forma pura de la pluralidad (de impresiones) en general, es la exigencia de que haya una representación de unidad, la exigencia de que haya un concepto, en otras palabras:

la posición de *un objeto en general*. Todos los objetos son empíricos, todas las particularidades de los objetos son empíricas; lo que es *a priori* es la posición de un objeto en general, el que haya de haber concepto en general. Ponemos un concepto (y, por lo tanto, la referencia de las impresiones a un objeto) cuando decimos que ello (lo intuido) *es*... una casa, un árbol, una mesa, etc.; lo que hay de común y necesario a todas estas expresiones es el «*es*». El «*es*» expresa, pues, la pura y simple posición de un objeto en general, el que haya de haber en general un concepto. Ahora bien, el sentido del «*es*» es lo que se despliega en la tabla de las categorías; por lo tanto, es la categoría lo que, como representación de unidad, está indisolublemente ligado a la forma pura de la multiplicidad, esto es: al tiempo. En otras palabras: las categorías son las diversas maneras de poner el *concepto de un objeto en general*.

La constitución necesaria de la experiencia, lo que la experiencia es independientemente de qué sea lo experimentado en cada caso, es esto: un recorrer, recoger, reunir, enlazar, una *síntesis;* la experiencia es síntesis en su propia constitución, es decir: lo es *a priori;* la forma o esencia de la experiencia no es otra cosa que la síntesis *pura,* y a una síntesis pura le pertenecen esencialmente dos lados: por una parte la multiplicidad pura (la intuición pura del tiempo), por otra la representación pura de unidad (el concepto puro).

Vemos, pues, que la intuición pura y el concepto puro (la forma de la sensibilidad y la forma del entendimiento) son algo así como dos caras de lo mismo. Podemos todavía dar un paso más y mostrar que las categorías no hacen otra cosa que representar conceptualmente los diversos aspectos de la naturaleza del tiempo mismo. Dado un concepto (por ejemplo: «mesa») que no sea una categoría, podemos siempre construir en la intuición una imagen con arreglo a ese concepto, la cual, ciertamente, no será más que una de las infinitas imágenes posibles con arreglo al mismo concepto; a todo concepto tiene que corresponder algo posible en la intuición, y, sin embargo, a las categorías no les corresponde imagen alguna; ¿qué les corresponde entonces en la intuición?; no otra cosa que la pura forma del tiempo. Nos contentaremos con mostrar esto a propósito de las categorías de relación:

Si yo digo que la porción de agua que empleo en determinado experimento se ha descompuesto en hidrógeno y oxígeno, es que estoy seguro de que *lo mismo* que antes era agua es ahora hidrógeno y oxígeno y de que lo que ha ocurrido no es que el agua se haya ido a no sabemos dónde y, en su lugar, hayan entrado hidrógeno y oxígeno venidos de alguna parte. Así, pues, para que pueda decirse que algo ha cambiado, es preciso que ese algo permanezca. Ahora bien, cuando hablamos no de este o aquel tipo de cambio, sino del cambio como cambio, del puro cambiar, de lo que estamos hablando es del tiempo: cambio y permanencia puros, ambas cosas son el tiempo, que permanece siempre y, sin embargo, es siempre otro; ahora bien, esto (que lo que cambia permanece y lo que permanece cambia) es lo que expresa la categoría de substancia-accidente. Porque todo es con areglo al tiempo, por eso todo cambia en todo caso y por eso mismo todo, en cuanto que cambia, permanece.

En el tiempo no es posible una vuelta atrás, ni un salto, ni una detención. El tiempo es un orden de su-

cesión fijo: a un estado le corresponde precisamente un instante, lo cual quiere decir que ese estado sigue precisamente a aquel al que sigue, no a cualquiera, y precede precisamente a aquel al que precede, no a cualquiera. Pues bien, esto (que a A sigue necesariamente B, que tiene que seguirle precisamente B; sucesión según una regla necesaria) es la categoría de causa-efecto.

Según ya hemos explicado, la experiencia de un objeto es un «recorrer, reunir y enlazar» la multiplicidad de las impresiones. Cuando la multiplicidad a que nos referimos puede ser «recorrida» en cualquier orden, decimos que hay simultaneidad, y el carácter de la multiplicidad es entonces el de la copresencia en el espacio; la simultaneidad significa, pues, que es tan válida la sucesión de A a B como la de B a A, y esto, si lo ponemos en contacto con lo que hemos dicho unas líneas más arriba sobre sucesión y causalidad, significa que todos los elementos de un estado de cosas se encuentran, ciertamente, ligados entre sí, pero de modo que se puede decir tanto que uno determina a otro como que éste determina al primero. Ahora bien, esto es lo que dice la categoría de acción recíproca.

Un concepto, como mero concepto, es un conjunto de notas que valen para una infinidad de objetos posibles. En relación con la intuición (esto es: como *conocimiento)* un concepto es una regla de síntesis de la pluralidad de las impresiones en la unidad de un objeto, esto es: una regla de *construcción.* Las categorías son conceptos puros del entendimiento, esto es: conceptos que pertenecen a la naturaleza misma del entendimiento, y la construcción cuya regla representan no es otra cosa que la propia génesis pura del *tiempo.* Los

conceptos específicos de la matemática (inclusive los de la teoría de conjuntos) son ya reglas de construcciones determinadas, pero de construcciones que tienen lugar no con impresiones (esto es: no con un contenido empírico, ni siquiera imaginado), sino con una pluralidad en el espacio y el tiempo puros, en la pura forma de una pluralidad en general. Los conceptos de la matemática no son conceptos puros del entendimiento, porque contienen la regla de construcciones determinadas, no la pura génesis del tiempo; pero tampoco son conceptos empíricos, porque esas construcciones tienen lugar en la pura forma de la intuición o, en otras palabras, se trata de síntesis en la pura forma de una multiplicidad en general.

El proceder analítico, o proceder «por meros conceptos», considera los conceptos como conjuntos de notas. Lo opuesto a esto es que la construcción en la intuición, cuya regla es el concepto, se realice efectivamente y se vea qué pasa entonces. Si se trata de conceptos empíricos (como «perro» o «árbol»), lo que entonces pasa está dado por las impresiones, que son siempre *hecho* contingente y, por lo tanto, no puede encontrarse en ello *necesidad* alguna. Si se trata de conceptos de la matemática, puesto que la construcción cuya regla contienen opera con la pura forma de la intuición, con la pura forma de una multiplicidad en general (no con una pluralidad empírica), puede verse que la construcción no puede hacerse sin que, a la vez, se cumplan ciertas condiciones (por ejemplo: que no podríamos construir un triángulo sin que la suma de sus ángulos sea dos rectos); la *necesidad* de esas condiciones (el que *no se pueda,* por ejemplo, construir un triángulo cuyos ángulos sumen otra cosa que dos

rectos) reposa entonces en la constitución propia de la forma de la intuición. Finalmente, si se trata de los conceptos puros del entendimiento, la «construcción» (por seguir empleando este término) cuya regla esos conceptos contienen no tiene que «hacerse» expresamente, porque no es otra cosa que el mismo gestarse del *tiempo,* en el cual consiste el que haya en general conocimiento o, si se prefiere, el *ser* del sujeto como sujeto y del objeto como objeto.

Desde el momento en que se demuestra que las categorías están indisolublemente ligadas a la esencia del tiempo, queda claro que las categorías han de poder ser aplicadas a todo fenómeno, pues nada puede darse si no es con arreglo a la forma del tiempo. Entonces ya no hay sólo conceptos *a priori* (las categorías), sino verdaderos *juicios a priori* (los «principios del entendimiento puro»), que formulan la validez de cada categoría para todo fenómeno posible; así, por lo que se refiere a las categorías de relación, podemos decir que todo, en los fenómenos, está sometido a constante cambio y que, sin embargo, en todo cambio hay lo permanente (ambas afirmaciones constituiyen el «principio de la permanencia de la sustancia»), que todo lo que acontece presupone algo a lo que sigue según una regla y «produce» algo que lo sigue según una regla («principio de causalidad») y que todas las cosas que son «a la vez» en el espacio actúan unas sobre otras (principio de la acción recíproca»); estos tres principios enuncian pura y simplemente esto: que las categorías de sustancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca pueden ser aplicadas a todo fenómeno.

Lo que formulan los principios del entendimiento

puro es que las categorías son válidas para todo objeto de la experiencia, y lo son porque pertenecen a la esencia del tiempo. Ciertamente, los tales principios no dicen explícitamente nada acerca del tiempo. Pero es que del tiempo en sí mismo no cabe decir nada; el tiempo no es ningún objeto, sino que es aquello en lo que consiste el que los objetos en general sean objetos; no es algo que aparece en la experiencia, sino la condición de todo aparecer en la experiencia; por eso, lo que se dice del tiempo no se dice de un objeto llamado «el tiempo», sino que se dice de *todo objeto,* y esto, proposiciones acerca de «todo objeto», es lo que son los principios del entendimiento puro. Esos principios son juicios *sintéticos* y, sin embargo, son *a priori* y, por lo tanto, de validez universal y necesaria; ellos son los principios de todos los juicios sintéticos *a priori.*

En suma, ¿cuál es la respuesta kantiana al problema de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?* Recordemos en qué consistía el problema:

a) Los juicios *a priori* son, por definición, anteriores a la experiencia.

b) Los juicios sintéticos se fundan en la experiencia.

Kant responde:

Las dos afirmaciones, a) y b), son verdaderas, sólo que la palabra «experiencia» tiene distinto valor en una y en la otra; en la primera designa el *hecho* de la experiencia; en la segunda designa también, y en primer lugar, el en qué consiste la experiencia en general, designa la esencia, la constitución, la forma, de la experiencia.

Juicios *a posteriori* son aquellos que se basan en el *hecho* de la experiencia; tales juicios, por supuesto, son sintéticos. Los juicios analíticos no necesitan de la experiencia. Los juicios *sintéticos a priori* se basan en *la forma* de la experiencia; expresan la constitución misma de la experiencia como tal y por eso han de ser válidos para cuanto pueda darse en la experiencia. Kant expresa esto con una fórmula que vamos a tratar de explicar a continuación:

En el lenguaje filosófico de la época de Kant, a la esencia, a la constitución propia de una cosa, se le llama su «posibilidad» (cf. pág. 83); «posibilidad», como «esencia», se opone a «existencia» o «realidad efectiva», y, por lo mismo, la esencia es lo que define en qué condiciones es *posible* la cosa en cuestión (por ejemplo: si no es posible una piedra voladora, ello se debe sin duda a lo que constituye la esencia de una piedra como tal); el problema de «cómo es posible» una cosa es el problema de en qué consiste, de cuál es su constitución. «Las condiciones de la posibilidad» de algo son todo aquello que forma parte de la esencia de ese algo. Dicho todo esto podemos ya entender los términos en los que Kant formula la tesis con la que responde al problema de los juicios sintéticos *a priori;* nosotros la habíamos formulado así: todo aquello que forma parte de la esencia de la experiencia misma es necesariamente válido para todo objeto de la experiencia; Kant lo dice de la siguiente manera:

«Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia.*»

Los juicios sintéticos *a priori* se basan en la experiencia, pero no en el *hecho* (= realidad efectiva) de la

experiencia, sino en «la posibilidad de la experiencia» (= la esencia de la experiencia). Los «principos del entendimiento puro» (que expresan la unidad del entendimiento puro con la intuición pura) enuncian las «condiciones de la posibilidad de la experiencia» y, por lo tanto, enuncian aquello que forma parte de la esencia de todo objeto en cuanto objeto.

En la intención de Kant los «principios del entendimiento puro» deben servir de fundamento a los principios de la Física matemática, los cuales son juicios sintéticos *a priori.*

El sistema kantiano de los principios del entendimiento puro abarca, como hemos dicho, cuatro partes, que expresan cada una la validez de uno de los cuatro grupos de categorías para los fenómenos en general. Las dos primeras partes pueden reducirse a un solo principio cada una. El primero de ellos (que expresa la validez objetiva de las categorías de cantidad) dice que los fenómenos son magnitudes extensivas; «magnitud» es aquello cuya determinación es *cuantitativa;* magnitud «extensiva» es aquella cuyas partes están yuxtapuestas entre sí, unas al lado (o a continuación) de otras. Todo fenómeno tiene, pues, una determinada extensión (en el espacio o, si no, al menos en el tiempo). Pero lo que «llena» esa extensión son cualidades sensibles; ahora bien, las cualidades tienen también, como cualidades (independientemente de la extensión que «ocupen»), una cantidad, que es su «intensidad»; esto dice el segundo principio (que expresa la validez objetiva de las categorías de cualidad): todo lo dado en la sensación es magnitud intensiva; la magnitud «intensiva» es aquella cuyo «recorrido» (recordemos que

toda magnitud es percibida en un «recorrer» y «reunir») no es la agregación de unas partes a otras (como era en la magnitud extensiva), sino la variación *posible* desde cero a la magnitud dada o desde la magnitud dada hasta cero. Estos dos principios (de la magnitud extensiva de los fenómenos y de la magnitud intensiva de las cualidades sensibles) dicen, en suma, que en los fenómenos todo es determinable cuantitativamente y que, por lo tanto, se cumplen en la experiencia los juicios de la matemática. El grupo de principios que formula la validez objetiva de las categorías de relación, constituido por los principios de permanencia, causalidad y acción recíproca, fundamenta los principios de la Física matemática (esto es: la posibilidad de formular en términos matemáticos leyes del acontecer físico), por ejemplo: es fácil ver la relación que hay entre el principio de la permanencia de la sustancia y el principio de conservación de la materia, o entre el principio de conservación de la velocidad (con la consiguiente noción de «fuerza») y el principio de causalidad, etcétera. Finalmente, el cuarto grupo de principios no hace otra cosa que establecer en qué consiste el que algo sea «posible» o «efectivamente real» o «necesario»:

En la filosofía alemana anterior a Kant, dado que «posibilidad» equivalía a «esencia», «posible» era aquello que está definido por un conjunto de notas características que no se contradicen entre sí. Kant dice que esto no basta, que, para que algo sea posible, es preciso que esté de acuerdo con las condiciones que constituyen la forma de la experiencia, no sólo con el principio «de contradicción» o «de identidad» (cf. págs. 83 y 85); algo que contradiga los principios del entendimiento puro y, por lo tanto, la esencia del tiempo no es posible.

«Efectivamente real» es, para Kant, aquello de lo que hay sensación. Interesa destacar que lo posible y lo efectivamente real como tales no se distinguen entre sí por ninguna nota o característica, por nada que pueda ser un concepto o nota de un concepto[11]: un objeto posible tiene exactamente las mismas características si existe que si no existe. Esto impide entender la «necesidad» tal como la entendía la filosofía prekantiana, esto es: diciendo que «necesario» es aquello cuyo mismo concepto envuelve el existir; Kant dice que el existir o no existir no modifica en nada el concepto de una cosa; el existir es simplemente el que la cosa (con todas sus *mismas* notas características) se dé efectivamente. Y ¿qué puede ser entonces la necesidad?; nunca la necesidad de una cosa por su mismo concepto, sino sólo la necesidad dadas determinadas condiciones, esto es: el que, dados determinados hechos, resulte exigido por las condiciones generales de la forma de la experiencia que se produzcan otros que respondan a tales o cuales características; esto es lo que ocurre cuando, dados tales o cuales datos, conocidos los resultados de una serie de experiencias anteriores, podemos decir con base en los principios de la Física matemática qué es lo que «tiene que» ocurrir.

[11] En este párrafo se emplea la palabra «concepto» designando simplemente el conjunto de notas que caracteriza a una cosa, sin presuponer que el concepto haya de ser un *universal*. La filosofía alemana inmediatamente anterior a Kant consideraba que no puede haber dos cosas exactamente iguales («principio de los indiscernibles», formulado por Leibniz), esto es: que toda cosa es de suyo rigurosamente definible (aunque de hecho no lleguemos a poseer esa definición) por sus notas características, o, lo que es lo mismo, que cada cosa individual tiene su concepto, distinto del de cualquier otra cosa.

11

LA MATEMÁTICA Y LA LÓGICA

En lo que precede se han dado, referidas a la esencia de lo matemático, dos determinaciones que hay que someter a discusión; son:

a) Que lo matemático es lo cuantitativo.

b) Que la matemática no es «pura lógica», porque sus juicios son *sintéticos*. La validez de lo que la matemática demuestra de —por ejemplo— «todo triángulo» no reside en las notas del concepto «triángulo», sino en lo que la construcción de un triángulo en la intuición lleva necesariamente consigo en virtud de la pura forma de la intuición en general.

En principio nos parece característica de la cantidad su *continuidad,* es decir: el hecho de que puede ser dividida en partes que a su vez son cantidades y que, por lo tanto, pueden a su vez ser divididas en partes, etc., y así indefinidamente; esto mismo puede formularse diciendo que en cualquier intervalo de cantidad hay infinitos cortes posibles: entre 4 y 5 hay infinitos «números», pero entre dos cualesquiera de ellos sigue habiendo infinitos.

Este es, en efecto, el concepto estricto de cantidad. Pero decimos también, por ejemplo, que «cierta can-

tidad de personas» acudió a recibir a alguien, y en este caso no se trata de ningún continuo: entre tres personas y cuatro personas no hay intermedio, no tiene sentido hablar de «3,75 personas». Al decir «cierta cantidad de personas», empleamos la palabra «cantidad» en un sentido más amplio: lo único que quiere decir entonces esa palabra es que a cada una de esas personas no se le está atribuyendo otra determinación que la de ser una y distinta de las demás, que las personas en cuestión aparecen aquí simplemente como «una y otra y otra». Si decimos que alguien tiene «tres cualidades muy importantes», ese «tres» es ciertamente un número, pero nadie puede tener 2,27 cualidades muy importantes; lo que significa aquí el carácter numérico de la determinación dada es que los objetos en cuestión (las «cualidades muy importantes») aparecen no como las cualidades concretas que son, sino simplemente como «una y otra y otra».

Es muy fácil ver que la matemática trata con problemas que *no* son cantidad en el primer (y estricto) sentido. Un problema del que nadie negará que es de pura matemática es este: con las letras *a, b, c, d* y *e,* ¿cuántos distintos pares de letras (no necesariamente distintas entre sí las dos de cada par) podrían formarse?; hay que precisar en el enunciado del problema si consideramos o no distintos los pares que sólo difieren entre sí por el orden de los elementos (por ejemplo: *ab* y *ba);* en el primer caso formamos «pares ordenados»; en el segundo, «pares no ordenados»; la solución al problema es que pueden formarse 25 pares ordenados distintos, o bien 15 pares no ordenados distintos; si introducimos la condición de que cada par ha de estar formado por dos letras distintas entre sí,

entonces el número de pares ordenados se reduce a 20 y el de pares no ordenados a 10. Obviamente, todos los números que aparecen en este tipo de problema tienen que ser enteros; fracciones carecerían de sentido; no se trata, pues, de *continuos;* en sentido estricto, no se trata de cantidades. Sin embargo, se trata de un problema estrictamente matemático, ¿por qué?; en principio porque «las letras *a, b, c, d* y *e*» aparecen aquí simplemente como cinco elementos distintos entre sí, que igualmente podrían ser «los números 1, 2, 5, 8 y 9» o «los apóstoles Pedro, Pablo, Juan, Andrés y Santiago» sin que el problema matemático dejase de ser exactamente el mismo. Supongamos ahora que *a, b, c, d* y *e* son hombres y que *a, c* y *e* son hermanos. En matemáticas, «el conjunto cuyos elementos son *a, b, c, d* y *e*» se escribe así: $\{a, b, c, d, e\}$[12]; también se

[12] Constituye definición de un conjunto cualquier indicación que sea suficiente para, dado un objeto (cualquiera que sea) del campo de objetos del que se está tratando, poder decir si es o no elemento del conjunto en cuestión. Llamamos «subconjunto» del conjunto E a todo conjunto cuyos elementos son todos elementos de E; si F es un subconjunto de E, decimos también que F «está incluido» en E y escribimos: $F \subset E$. Si ocurre a la vez que $F \subset E$ y que $E \subset F$, entonces los conjuntos E y F son idénticos, es decir: son el mismo conjunto. Naturalmente, la noción de inclusión y, por lo tanto, la de identidad tal como ha quedado establecida (y, lo que es lo mismo, las de no inclusión y no identidad) sólo tienen sentido tratándose de conjuntos definidos en un mismo campo de objetos. Llamamos «conjunto universal» a aquel del que son elementos todos los objetos del campo de objetos del que se trata, y «conjunto vacío» a aquel del que ningún objeto es elemento. De lo dicho resulta que hay siempre (es decir: cualquiera que sea el campo de objetos del que se trate) un conjunto universal y sólo uno y un conjunto vacío y sólo uno. Cuando el conjunto universal y el conjunto vacío

puede designar con una sola letra, pongamos $F = \{a, b, c, d, e\}$; matemáticamente, las letras *a, b, c, d* y *e* designan simplemente elementos, no hombres; el concepto «hombre» carece de sentido matemático; en cuanto a que *a, c* y *e* sean hermanos, lo único que podemos representar matemáticamente es que hay una «relación binaria» que liga *a* con *c, c* con *a, a* con *e, e* con *a*, etcétera, lo cual (si designamos la relación binaria en cuestión con la letra S) se escribe así: *a*S*c*, *c*S*a*, *a*S*e*, *e*S*a*, etc.; la relación binaria S está definida en el conjunto *F* siempre que esté perfectamente determinado qué pares ordenados de elementos de dicho conjunto —en este caso son los *(a, c), (c, a), (a, e) (e, a)*, etc.— la cumplen; nada tiene que hacer en ello la palabra «hermano», que matemáticamente no significa nada; la relación binaria S, definida en el conjunto *F* (y una relación binaria no puede ser definida si no es *en* un conjunto determinado), *es* el conjunto $S = \{(a, c), (c, a), (a, e), (e, a), (c, e), (e, c)\}$[13]. Una relación binaria en general (diremos: la relación binaria R) definida en un conjunto en general (diremos: en el conjunto *E*) es: reflexiva, si, cualquiera que sea el elemento *x* del conjunto *E*, es verdadero *x*R*x*; antirreflexiva, si, cualquiera

son idénticos entre sí, decimos que el propio campo de objetos del que se trata es vacío.

[13] Se llama «conjunto producto» de los conjuntos *E* y *F* al conjunto de todos los pares ordenados de los que el primer término es un elemento de *E* y el segundo un elemento de *F*; por ejemplo: si $E = \{a, b\}$ y $F = \{c, d\}$, tenemos que el conjunto producto de *E* y *F* (que no es lo mismo que el de *F* y *E*) es $E \times F = \{(a, c), (a, d), (b, c), (b, d)\}$. Pues bien, «relación binaria» definida en el conjunto *P* es cualquier subconjunto del conjunto producto $P \times P$.

que sea el elemento *x* del conjunto *E*, es falso *x*R*x*; simétrica, si, cualesquiera que sean los elementos *x* e *y* del conjunto *E*, en ningún caso es verdadero *x*R*y* sin que lo sea también *y*R*x*; antisimétrica, si, cualesquiera que sean los elementos *x* e *y* del conjunto *E*, en ningún caso ocurre que *x*R*y* e *y*R*x* sean ambos verdaderos; transitiva, si, cualesquiera que sean los elementos *x, y* y *z* (no necesariamente distintos) del conjunto *E*, en ningún caso son verdaderos a la vez *x*R*y* e *y*R*z* sin que lo sea también *x*R*z*. La relación binaria S, arriba definida en el conjunto *F*, es, tal como ha sido definida, antirreflexiva, simétrica y no transitiva; parece que el sentido de la palabra «hermano» pide que la relación sea transitiva (los hermanos de mis hermanos son hermanos míos), lo cual puede introducirse en la definición de la relación S haciendo que sean elementos de S los pares *(a, a), (b, b)*, etc., es decir: haciendo al mismo tiempo que la relación sea reflexiva (admitiendo que cada uno es hermano de sí mismo); esta alternativa ilustra el hecho de que los conceptos del lenguaje ordinario no tienen por qué tener una traducción matemática unívoca. En todo caso, puede verse que las propiedades que pueden atribuirse a relaciones binarias se les atribuyen no en virtud del «significado real» de esas relaciones, sino en virtud de la definición de las mismas como conjuntos. A la consideración matemática no le afecta en ningún modo qué son los objetos que considera como elementos de un conjunto; ella sólo los considera como uno y otro y otro, como discernibles entre sí, sin que a la matemática le importe con base en qué caracteres distintivos lo son; como idénticos cada uno a sí mismo, pero sin que a la matemática le importe cuál es la sustancia de esa identidad, qué es

lo que permanece de una a otra ocasión en que nos referimos al elemento *a*.

En matemáticas se dice que sobre un conjunto, *E,* queda definida una «ley de composición interna», cuando a cada par ordenado de elementos del conjunto *E* se hace corresponder un elemento y sólo uno del mismo conjunto. Por ejemplo, en el conjunto de los números naturales, la operación de sumar es una ley de composición interna definida sobre ese conjunto, porque a cualquier par ordenado de números naturales corresponde como «suma» un número natural y sólo uno; no así la operación de «restar», porque, por ejemplo, 3 — 4 no tiene como resultado ningún número natural. Ahora bien, una ley de composición interna en un conjunto está definida tan pronto como está determinado qué elemento corresponde a cada par ordenado; no es precisa indicación alguna sobre el «significado real» de la «operación» en cuestión; la simple «tabla» sería definición suficiente. Una ley de composición interna definida en el conjunto *E* es calificada de «conmutativa» cuando, cualesquiera que sean los elementos *x* e *y* del conjunto *E,* al par ordenado *(x, y)* corresponde, según la ley en cuestión, el mismo elemento del conjunto *E* que al par ordenado *(y, x);* la conmutatividad es una propiedad que toda ley de composición interna o tiene o no tiene y que es definible para leyes de composición interna en general; hay otras propiedades de este tipo. Definir en un conjunto ciertas leyes de composición interna y ciertas relaciones es atribuir a ese conjunto una *estructura* o, si se prefiere, es hacer de él una estructura. Ya hemos visto que tanto las relaciones como las leyes de composición interna se definen con total independencia de qué «sean realmente» los elementos del conjunto de que se trata (por ejemplo: hombres, letras o números) y de qué «signifiquen realmente» las correspondencias que se establecen; por lo tanto, una estructura es también algo para cuyo estudio no es precisa la consideración de algún conjunto cuyos elementos sean de alguna determinada naturaleza.

Esquematizando mucho (porque sería improcedente que entrásemos aquí de lleno en matemáticas), podemos decir que las *cantidades* (en sentido estricto) son los elementos de conjuntos que tienen determinado tipo de estructuras, lo cual quiere decir que la matemática empieza más atrás y abarca un campo más amplio que el de las cantidades (en ese sentido).

La matemática no tiene una delimitación material de su objeto; se ocupa de objetos en general, de objetos cualesquiera, pero de un modo puramente formal, prescindiendo del contenido, esto es: no le interesa de qué naturaleza son esos objetos. La única determinación que cada elemento de un conjunto recibe es la que está dada en la estructura del conjunto del que todos ellos son elementos, la cual no dice nada acerca de los elementos como objetos en sí mismos, sino que se limita a agruparlos en ciertas correspondencias.

Porque la matemática prescinde del contenido (es decir: de las características empíricas de los objetos), por eso es *a priori.* Ahora bien, la pura distinción entre objetos (el que cada uno es *uno* y es *otro que* cualquier otro), el puro «uno y otro y otro», no es sino el «contar», el 1, 2, 3, ... En matemáticas se habla de «el conjunto de los números naturales» también como de un conjunto dotado de determinada estructura (definida en determinados «axiomas»), pero lo cierto es que el dis-

tinguir (y, por lo tanto, contar) objetos está ya supuesto en *toda* la teoría de conjuntos. El contar, el 1, 2, 3, ..., no es cantidad en sentido estricto, no es un *continuo;* el continuo aritmético sólo aparece con los números racionales (es decir: enteros y fraccionarios, positivos, negativos y cero), los cuales no intervienen en matemáticas hasta después de haber sido explícitamente definidos, cosa que ocurre relativamente tarde. Por lo tanto, sería ciertamente erróneo decir que lo matemático es lo cuantitativo en el sentido estricto arriba mencionado, pero no lo es el decir que lo matemático es, en sentido amplio, lo cuantitativo o, si se prefiere, lo numérico.

Dijimos que la matemática trata de objetos en general de un modo «puramente formal» y, por lo tanto, *a priori.* Ahora bien, al menos desde Kant, sabemos que «puramente formal» y «a priori» no es lo mismo que «puramente lógico», que las «condiciones de la posibilidad» de objetos en general no son sólo el principio de contradicción (el cual no es más que una condición negativa, que *hace imposible* lo contradictorio, pero que no *hace posible* nada) y que, por lo tanto, no sólo los juicios analíticos son *a priori.*

La «pura lógica» contiene sólo condiciones de la posibilidad de conceptos y del operar con conceptos, independientemente de que éstos formen o no parte de algún conocimiento *posible.* Como constitutivos de un conocimiento posible, los conceptos ya no son simples conjuntos de notas, sino que son reglas de síntesis de una multiplicidad dada en la intuición, esto es: reglas de *construcción.* Los conceptos de la matemática son esto, pero tienen de específico el que las construcciones que ellos rigen son aquellas que pueden hacerse en la

intuición *pura,* es decir: aquellas que se hacen no con impresiones concretas, sino con posibilidades puras de impresiones en general, no con la multiplicidad de cualidades sensibles, sino con la pura forma de una multiplicidad: *a, b, c, ...;* no con la sucesión de las situaciones y las experiencias, sino con la sucesión pura de puntos, todos distintos unos de otros y, sin embargo, todos iguales; no con la yuxtaposición de un dato empírico a otro, sino con la pura forma de la yuxtaposición de «uno» a «otro». Lo que la matemática encuentra como necesario (a saber: el que, si se hace determinada construcción, necesariamente se cumplen determinadas relaciones) reside en que no ya este o aquel objeto intuido, sino inclusive y ante todo la intuición *como tal* tiene su constitución propia, la cual impone de antemano su ley a toda experiencia *posible.*

La lógica contiene condiciones de la formación de conceptos con total independencia de que pudiera o no corresponderles algo en la intuición. Por su parte, las categorías contienen la posibilidad no ya de simplemente tener conceptos, sino de pensar *objetos,* esto es: algo que puede ponerse delante, algo como presente en una intuición posible en general; las categorías desarrollan el «concepto de un objeto en general». Puesto que expresan conceptualmente la posibilidad de la experiencia en general, las categorías no son regla de alguna construcción determinada que pueda hacerse o no hacerse (cf. págs. 138-140). Los conceptos de la matemática, en cambio, representan la regla de construcciones determinadas, pero éstas no se realizan en alguna intuición determinada (empírica), sino en la *pura* forma de la intuición.

Decíamos (págs. 88-94) que las verdades matemáticas son, desde Descartes, el tipo mismo de lo indudable, de lo absolutamente cierto, y que lo son precisamente en virtud de su carácter *no empírico.* Cuando en el lenguaje corriente hablamos de «certeza absoluta», solemos referirnos a un fenómeno subjetivo y psicológico (aunque sea colectivo y/o de alcance para la humanidad entera); en cambio, el concepto cartesiano de la *certeza* no incluye simplemente que no seamos capaces *de hecho* de dudar de una cosa; lo que incluye es que *sea de suyo absolutamente imposible* tal duda. Mi «certeza» de que ahora tengo un papel delante y un bolígrafo en la mano no es una *certeza* en sentido absoluto, porque yo *puedo* pensar que *podría* ser que yo estuviese ahora soñando que escribo y me encontrase en realidad entre sábanas. En cambio, que la suma de los ángulos de un triángulo es 180° es certeza absoluta, porque ni soñando, ni alucinado, puedo yo imaginar un triángulo que tenga, por ejemplo, dos ángulos rectos u obtusos, o uno recto y otro obstuso, o, dicho de modo general, un triángulo sobre el cual no pueda producirse la construcción indicada en págs. 88-89. La *necesidad* de cierto juicio (concretamente de las verdades matemáticas, que son el tipo de lo necesario) no es, pues, nada subjetivo, sino algo que se nos impone; que dos y dos son cuatro no lo establecemos, sino que lo *vemos;* la diferencia entre este «ver» y el de los sentidos es precisamente que el segundo es accidental y siempre sometido a duda; luego es el primero el verdadero *ver,* aquel en el que hay certeza absoluta; como la palabra latina *intuere* significa precisamente «ver», Descartes llama *intuición* precisamente a la percepción en la que no hay lugar a duda, esto es: a aquella percepción cuyo tipo es el

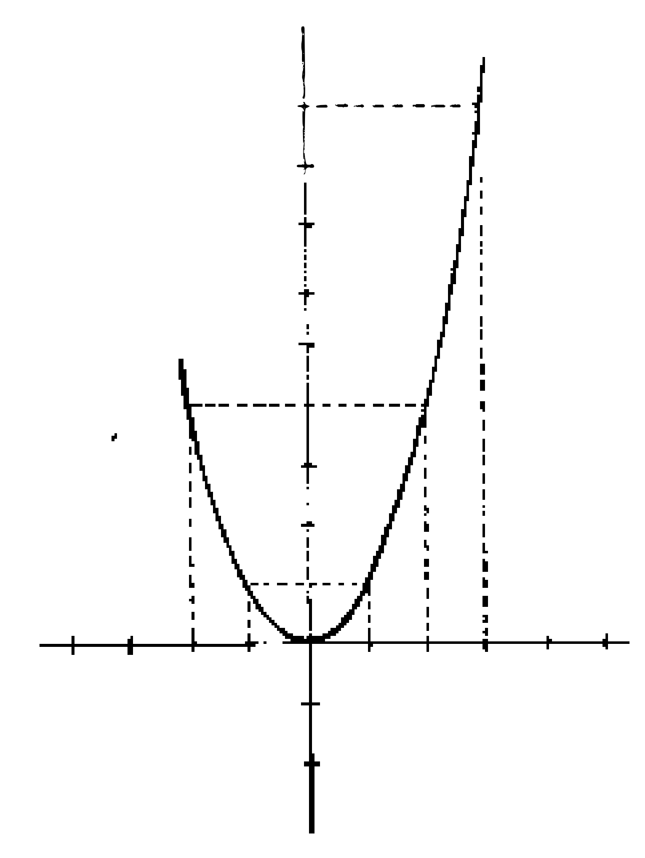
conocimiento matemático. Tal percepción es *no empírica,* es decir: *a priori,* y Descartes llama *entendimiento* a la facultad de conocimiento *a priori;* el entendimiento resulta ser, pues, la facultad de intuición, según la terminología de Descartes. La doctrina del proceder del entendimiento es, según la terminología tradicional, la «lógica». De aquí que Leibniz (1646-1716), el más importante pensador entre Descartes y Kant, pretenda elaborar una doctrina de las formas de proceder del «entendimiento» a la cual llama «lógica» y de la cual la matemática ordinaria sería sólo un desarrollo particular. Esto da lugar a que, cuando se lee superficialmente a los pensadores, se piense que, según Leibniz, los juicios de la matemática son analíticos, en contra de lo que dice Kant; lo que ocurre es que Leibniz entiende por «entendimiento» y por «lógica» algo distinto de lo que entiende Kant. Ciertamente, Leibniz dice que en toda verdad necesaria lo que ocurre es que el predicado está contenido en el concepto mismo del sujeto, pero Leibniz entiende por «concepto» algo completamente distinto de la nota (o conjunto de notas) común a una infinidad de individuos posibles; el *concepto,* para Leibniz, es la esencia, la *ley* interna de una cosa, que determina todos los cambios y situaciones de esa cosa[14]. Así, la curva de la figura no es

[14] Según Leibniz, cada cosa simple (y lo compuesto es, naturalmente, compuesto de simples) tiene su propio e inmutable concepto, en el cual está contenido todo lo que a esa cosa ha de acontecerle; no puede haber dos cosas que tengan el mismo concepto, porque no serían dos, sino una («principio de los indiscernibles»). Si conociésemos absolutamente el concepto de Julio César, sabríamos a priori, no por la información histórica, que había de pasar el Rubicón, vencer a Pompeyo, etc. Si los

una simple agregación de puntos, sino el desarrollo de una ley, como lo demuestra el que, pese a estar trazado sólo un «tramo», está determinada toda prolongación de la curva, hasta el infinito; esa ley, que tiene una expresión matemática, es el *concepto* de esa curva y de ella (de su expresión matemática) pueden, en efecto, «deducirse» todas las propiedades de la curva;

aconteceres de las diversas cosas conciertan unos con otros (por ejemplo: si esto que le ocurre a esta cosa es «causa» o «efecto» de aquello que le ocurre a aquella otra), es porque la constitución interna de cada cosa simple (o, como dice Leibniz, de cada «mónada») refleja de una u otra manera todo lo demás, de modo que el orden total del mundo no es un agregado de cosas simples, sino, por su parte, *una sola* cosa. El punto de vista absoluto sobre el universo sería aquel para el cual todo sería «verdad necesaria», es decir: verdad consistente en el principio «de identidad» o «de contradicción»», o sea: verdad cuyo carácter de tal reside en que lo que se dice de algo «está incluido en el concepto» de ese algo. Si toda mónada, como dijimos, es un cierto «punto de vista» sobre el todo, el «alma» humana difiere de toda otra mónada inferior en que puede tener la noción del punto de vista absoluto (el concepto de la verdad), pero no es ella misma ese punto de vista (la «armonía universal», esto es: Dios); así, el contenido material del conocimiento humano son «verdades de hecho» (lo opuesto a «verdades necesarias»), pero lo que hace que las «verdades de hecho» sean verdades es el que *ha de* encontrarse de ellas una «razón suficiente», esto es: algo que las haga necesarias a partir de ciertos principios, de los que, a su vez, ha de buscarse una «razón suficiente» y así sucesivamente; es decir: el saber absoluto, en el que todo sería verdad necesaria, está presente no como saber alcanzado, pero sí como norma, como «el concepto de la verdad». La matemática (en sentido amplísimo: *mathesis universalis)* o bien la «lógica» (en un sentido no menos distinto del tradicional) se ocupa de aquellos modos de proceder que son específicos del campo de lo necesario; desarrolla, pues, «el concepto de la verdad».

pero este proceso de «deducción» (así le llama Leibniz) consiste en operaciones matemáticas, no en silogismos ni en indicación de notas de conceptos. El concepto



no es, pues, un conjunto de notas que la curva en cuestión tendría, sino que es su ley de construcción. Pongamos otro ejemplo: en la serie 1, 2, 4, 8, 16, ..., lo que hay no es fundamentalmente un conjunto de números, sino una ley de construcción, como lo prueba

el que la continuación está perfectamente determinada: 32, 64, 128, etc.; que el decimotercer miembro de la serie sea 4.096 está ciertamente «incluido en el concepto» (porque basta seguir añadiendo términos según la misma ley para llegar a 4.096 en decimotercer lugar), pero esto en la medida en que el «concepto» aquí no es un conjunto de notas comunes, sino una ley de construcción. En el concepto de triángulo está «incluido» (empleando el lenguaje de Leibniz) el que la suma de los ángulos sea 180°, pero precisamente esta inclusión no es la presencia de cierta nota en la definición del universal «triángulo», sino que es una posibilidad de construcción que vemos necesariamente ligada a la ley de construcción de un triángulo en general.

El proceder «analítico» de Kant coincide con la lógica clásica. Un silogismo aristotélico sería, en la terminología de Kant, un juicio hipotético *analítico* (por ejemplo: «Si todo lo bueno es breve y algunos libros de filosofía son buenos, algunos libros de filosofía son breves»; cf. pág. 86, nota). Y, cuando Kant habla de «lógica» en general, se refiere al proceder analítico, lo cual le autoriza a decir que la lógica no ha dado un solo paso desde Aristóteles ni necesita darlo; esta afirmación de Kant significa: las posibilidades de un proceder por análisis de conceptos en sus notas (entendiendo por «concepto» la representación que vale para una pluralidad indefinida de casos) son precisamente y exclusivamente las posibilidades de raciocinio de la lógica clásica (a la que Kant llama «aristotélica»; cf. página 17), la cual nunca nos da ningún conocimiento, sino que se limita a decir en la conclusión lo que ya estaba dicho en las premisas, o a poner como predicado lo que ya estaba como nota en el concepto del sujeto.

En cambio, Leibniz consideró como su principal tarea la elaboración de una nueva lógica de la que la silogística «aristotélica» sería sólo algo así como una capa superficial; ¿por qué?; porque, en virtud de lo que Leibniz entiende por «entendimiento» y por «lógica», para él la lógica debe incluir todo proceder *a priori*, sea o no analítico, e incluso, dado que el proceder analítico no aporta conocimiento alguno, lo que propiamente es tema en la lógica de Leibniz es el proceder *sintético a priori*.

Por la segunda mitad del siglo pasado llegó a ser para los matemáticos una tarea importante el hacer de la matemática un desarrollo puramente «deductivo», en el que todo se dedujese de un cierto número (el menor posible) de principios (llamados «axiomas») evidentes de suyo y a través de procedimientos de deducción no encontrados en cada caso, sino también rigurosamente codificados. Resultó obvio que la codificación de los procedimientos de deducción es pura «lógica», y, por otra parte, los «axiomas» que se adoptan no son específicamente matemáticos, sino proposiciones que se consideran inherentes a la lógica misma. Se reconoció que los modos de la lógica clásica («aristotélica») no bastan para explicar el razonamiento matemático, el cual, fundamentalmente, *no* tiene lugar por silogismos. En consecuencia, se pretendió elaborar una «lógica» que abarque todos los procedimientos de deducción necesarios para que pueda ser construida con ellos toda la matemática; naturalmente, estos procedimientos, una vez hallados, pueden ser aplicados a todo contenido que pueda ser definido con la precisión propia de la matemática; se trata, por lo tanto, de una lógica general, de posibilidades mucho más amplias que la tradicional;

se la llama «lógica matemática», «lógica simbólica» o «logística». En posesión de una lógica de esta índole, se cree haber refutado la tesis kantiana de que la matemática (por consistir en juicios sintéticos) no es reductible a lógica, y se cree haber demostrado que los juicios de la matemática, por ser obtenibles de un modo «puramente lógico», son analíticos. Lo que en verdad ocurre es que se llama ahora «lógica» a la sistematización de los procedimientos deductivos en general, con independencia de que estos procedimientos consistan en *explicitación de notas de conceptos* o en *construcción según la pura forma* de la intuición, y, por lo tanto, con independencia de que el proceder «deductivo» en cuestión sea (en el sentido de Kant) *analítico* o bien *sintético a priori.*

Los axiomas y las reglas de deducción que establecieron los creadores de la lógica simbólica se pretenden absolutamente evidentes; ciertamente lo son, pero su evidencia no siempre es la del proceder analítico (en el sentido de Kant), esto es: no siempre estriba en que lo que está incluido como nota en un concepto es atribuible como predicado a ese concepto tomado como sujeto. En todo caso, en el párrafo precedente hemos descrito una postura, históricamente dada, que, sin embargo, todavía no es la última, como veremos. No podemos seguir adelante sin antes dedicar algunas páginas a conceptos de los que se vale la lógica simbólica.

12

LA LÓGICA SIMBÓLICA Y EL POSITIVISMO

Emplearemos letras minúsculas *(a, b, c,* etc.) para designar objetos. Llamaremos «predicado» a todo aquello que, referido a ciertos objetos, nos da algo que podemos calificar de «verdadero» y, referido a los demás, nos da algo que podemos calificar de «falso»; por ejemplo: «caballo», referido a esta mesa, nos da «falso», mientras que, referido a Babieca, nos da «verdadero»; «caballo», por lo tanto, es un predicado. Designaremos predicados mediante letras mayúsculas *(P, Q, F,* etc.); la grafía *Pa* representará la atribución del predicado *P* al objeto *a.*

En matemáticas (y adoptando la terminología que más nos conviene para nuestra exposición), si a cada elemento del conjunto *A* hacemos corresponder de algún modo un elemento —y sólo uno— del conjunto *B* (no hace falta, en cambio, que todo elemento de *B* corresponda a alguno de *A,* ni que todo elemento de *B* correspondiente a uno de *A* corresponda a sólo uno), se dice que queda definida una *función* de *A* en *B*[15]. Por

[15] También se dice «aplicación de *A* en *B*». En pág. 152 hablamos de «leyes de composición interna», y en pág. 150 (nota [13]), de «conjunto producto»; pues bien, ahora podemos decir que

ejemplo: $y = x^2$, admitiendo que x puede designar cualquier número entero (esto es: que lo designado por x es una «variable» en el campo de los números enteros), define una función del conjunto de los números enteros en el de los enteros positivos más el cero; en efecto: para cada «valor» de x, toma y un «valor» perfectamente determinado, entero y positivo (o bien cero, si cero es el «valor» de x). Pues bien, según esto, un predicado es, por lo que hasta ahora sabemos, una función *del* conjunto de los objetos que pueden ser considerados dentro del discurso de que se trata *en* el conjunto cuyos elementos son estos dos: «verdadero» y «falso». Luego tendremos que ampliar la noción de «predicado». Pero interesa destacar cuanto antes (y veremos que, *mutatis mutandis,* valdrá también después de la anunciada ampliación) que en la lógica simbólica, y tal como se desprende de la noción de «predicado» que acabamos de dar, lo esencial no es que el predicado tenga un contenido de *notas* de *concepto,* sino que esté perfectamente determinado a qué objetos referido ese predicado da el valor «verdadero» y —lo que es lo mismo— a qué objetos esa referencia tiene el valor «falso». En páginas 33-37 dijimos, ciertamente, que el concepto «agua» había de permitirnos decir, de cualquier cosa dada, o que ella es agua o que no lo es; pero allí se trataba del *concepto* «agua» o, si se prefiere, de la *determinación* «agua», es decir: de algo cuyo contenido es anterior a (y hace posible) la decisión sobre si esto o aquello es agua o no lo es. Ahora, en cambio, una *definición* del *concepto* (en el sentido en que hemos ha-

una ley de composición interna definida en el conjunto E es (y esto vale como definición) una aplicación de $E \times E$ en E.

blado de ello en págs. 35-36) no es requerida, ni es preciso que sea posible; como «definición» vale cualquier cosa que nos permita decir para qué objetos el predicado en cuestión da «verdadero» (o, lo que es lo mismo, para cuáles da «falso»), aun cuando tal cosa sea —por ejemplo— la simple enumeración, la cual, ciertamente, no siempre es posible (porque tanto el número de objetos para los cuales el predicado da «verdadero» como el de aquellos para los cuales da «falso» pueden no ser finitos), o bien indicaciones como «hermano de Pedro», «caballo propiedad del señor Ramírez», etcétera (todo lo cual no son *conceptos* en el sentido clásico de esta palabra), o, para poner otro ejemplo, nada nos impide establecer un predicado que dé «verdadero» precisamente y exclusivamente para cualquier caballo y para cualquier serpiente (digamos: el predicado «caballo o serpiente») por más que no encontremos ningún concepto que valga para todos los caballos y todas las serpientes y no valga para nada más. En suma, establecer un predicado es, para la lógica simbólica, lo mismo que en matemáticas es establecer un conjunto (basta que esté perfectamente determinado qué objetos son elementos del conjunto y, lo que es lo mismo, cuáles no lo son; no importa cuál sea el modo en que esto se determine). Hay libertad ilimitada en cuanto a la manera de «definir» un «predicado», con tal que quede perfectamente determinado a qué objetos la referencia de ese predicado es «verdadera» y (lo que es lo mismo) a cuáles es «falsa»; no es preciso que haya un *concepto* como nota o conjunto de notas común.

La lógica simbólica, pues, sustituye la noción del concepto y de sus notas por la de la colección o conjunto de objetos. Ahora bien, esto no quiere decir

que en la lógica simbólica la prioridad de la «comprensión» del concepto (que hemos establecido en pág. 37) ceda el puesto a una prioridad de la «extensión»; no, porque el conjunto de objetos tampoco es lo que clásicamente se llama la «extensión» de un concepto; en primer lugar, porque no tiene que haber necesariamente concepto y, dependiendo de esto, por lo siguiente: en la extensión (clásicamente entendida) del concepto «viviente» están los conceptos «animal» y «planta»; a un nivel inferior, «caballo», «hombre», etc., y, por otra parte, «olivo», «abeto», etc.; la extensión es lo que se explicita en la división del concepto; en cambio, elementos del conjunto de los vivientes son este y aquel caballo, este y aquel hombre; el predicado «viviente» no es referible a «hombre», sino a mí o a tí o a aquel caballo o (resultando entonces una proposición falsa) a este bolígrafo; los predicados se refieren a objetos, no a otros predicados; salvo que tomemos los predicados como objetos (sobre esto volveremos), pero entonces el predicado válido para «caballo», «perro» y «olivo» no es «viviente», sino «especie biológica» [16]; un caballo es un viviente, pero el predicado «caballo» no es un viviente, sino un predicado, concretamente una especie biológica. Por supuesto, la lógica clásica sabía perfectamente que el predicado «caballo»

[16] El predicado «especie biológica» es —como diremos más adelante— un predicado de predicados. A la noción lógico-simbólica de «predicado de predicados» corresponde en teoría de conjuntos la noción de «conjunto de conjuntos». El conjunto de los subconjuntos del conjunto *E* no es *E* ni tiene ningún elemento común con *E*. Mientras no advirtamos expresamente lo contrario, nos abstendremos de considerar la problemática especial de los «predicados de predicados».

no es ningún caballo ni ningún viviente; lo que ocurre es que la lógica clásica no entendía por «extensión» el conjunto de objetos, sino el ámbito articulable (explícitamente articulado en la división) de aquello para lo cual vale la determinación de la que se trata. La noción clásica de «extensión» es inseparable de su subordinación a la «comprensión».

En suma, lo que no aparece en la lógica simbólica es el *concepto* como conjunto de *notas*. Con esto empezará a comprenderse que difícilmente podría la lógica simbólica expresar un proceder «analítico» en el sentido de Kant, toda vez que tal proceder consiste en el análisis de un *concepto* en sus *notas*.

Admitiremos que x (o y o z) representa algo que puede ser cualquier objeto del que pueda tratarse dentro del discurso que se está haciendo, esto es: que tales letras minúsculas representan «variables» objeto, mientras que a, b, c representan objetos que se supone determinados. Entonces Px será verdadero o falso según cuál sea en cada caso el «valor» que se adopte para x. Así, Pa (o, si se prefiere, Px cuando x toma el valor a) será ya o precisamente verdadero o precisamente falso (es decir: será una *proposición*), mientras que Px es sólo una «expresión», de la cual se obtiene una proposición (verdadera o falsa) cada vez que se adopta para x algún valor determinado.

Vamos ahora a proceder a la anunciada ampliación de la noción de predicado. Hasta aquí se ha dado por supuesto que un predicado se aplica a unidades-objeto. Pero hay también, por de pronto, predicados que sólo tienen sentido para *pares* de objetos; por ejemplo: el predicado «mayor que» (tratándose de números) o el predicado «hermano de» (tratándose de personas). Pode-

mos decir que Pedro es hermano de Juan, que 4 es mayor que 3, etc.; se requiere siempre un par de objetos; por lo tanto, si *P* es un predicado de éstos (predicado «diádico» o «con dos lugares vacíos»), no hay expresión *Px,* sino *Pxy,* y de esta expresión saldrá una proposición cada vez que se adopte *no un* valor determinado para una variable, sino un *par* de valores para las variables *x* e *y.* Nótese además que se trata de un par *ordenado,* ya que, si algunos predicados dan siempre el mismo «valor» («verdadero» o «falso») para el par *(x, y)* que para el par *(y, x),* ello es una propiedad particular de esos predicados, no de predicados diádicos en general. En términos de teoría de conjuntos, un predicado diádico es una relación binaria definida en el conjunto de los objetos de que puede tratarse en el discurso que se está haciendo (esto es: definida en el «campo de objetos» del caso).

Una vez hecha la ampliación de la noción de predicado a predicados «diádicos» (o «con dos lugares vacíos»), es claro que se puede hacer lo mismo hasta predicados con *n* lugares vacíos, siendo *n* un número natural cualquiera. Por ejemplo: si *a, b* y *c* son números y *a* es el cociente de *b* por *c,* esto puede considerarse como un predicado «triádico» o «con tres lugares vacíos» referente al trío ordenado *(a, b, c)* —digamos: el predicado «...es cociente de... por ...»— y, designando por la letra *C* el predicado así definido, se puede escribir *Cabc;* nótese una vez más que no es indiferente el orden.

Podemos decir, pues, en general, insistiendo en la consideración de los predicados como funciones, que un predicado *n*-ádico es una función: DE el conjunto de todas las series de *n* términos (no necesariamente distintos entre sí, dados en un orden determinado) que pueden formarse tomando como términos objetos del campo de objetos del caso, EN el conjunto }*«verdadero», «falso»*{. Esta noción, tal como queda formulada, es válida para todo predicado, incluso para los de un solo lugar vacío (predicados «monádicos»), en cuyo caso es $n = 1$ [17].

Una *expresión* da lugar a una *proposición* cuando (pero no sólo cuando, como veremos) todas las variables quedan sustituidas por valores determinados. La pluralidad de variables *(x, y,* etc.) en una misma expresión significa que en una sustitución determinada ha de ponerse el mismo valor en todos los lugares donde

[17] Recuérdese de nuevo la noción de «conjunto producto» que hemos presentado en pág. 150 (nota [13]). Siendo a_1, a_2, a_3, etc., los elementos del conjunto *A,* y b_1, b_2, b_3, etc., los elementos del conjunto *B,* elementos del conjunto producto $A \times B$ serán (a_1, b_1), (a_1, b_2), (a_1, b_3), (a_2, b_1), etc. Si, además, los elementos de un conjunto *C* son c_1, c_2, c_3, etc., tendremos un conjunto producto $(A \times B) \times C$, del que serán elementos $([a_1, b_1], c_1)$, $([a_1, b_1] c_2)$, etc. Es evidente que el conjunto producto $(A \times B) \times \times C$ y el $A \times (B \times C)$ sólo diferirán entre sí por la posición de los paréntesis interiores de cada uno de sus respectivos elementos; pues bien, prescindiendo de esos paréntesis interiores queda definido el conjunto producto $A \times B \times C$, y, dado que esta consideración puede fácilmente extenderse a $A \times B \times C \times D$ y sucesivamente, queda definido en general el conjunto producto $A_1 \times A_2 \times A_3 \times \ldots \times A_n$ como el conjunto de todas las series ordenadas de *n* términos de las que el primer término es un elemento de A_1, el segundo un elemento de A_2, ..., el *n*-ésimo un elemento de A_n. Al conjunto producto $E \times E \times E \ldots$ (*n* veces) lo designaremos con la grafía E^n. Sea *U* el conjunto universal (cf. pág. 149, nota [12]). Decimos entonces que un predicado *n*-ádico es una función del conjunto U^n en el conjunto }*«verdadero», «falso»*{.

aparece *x,* el mismo valor en todos los lugares donde aparece *y,* etc., pero no necesariamente el mismo valor en donde aparece *x* que en donde aparece *y,* etc. Si representamos abreviadamente por φ una expresión cualquiera, representaremos por $\sim\varphi$ aquella expresión que da lugar a una proposición verdadera para las mismas sustituciones que hacen de φ una falsa y que da una falsa para las sustituciones que hacen de φ una verdadera; el signo $\sim$ corresponde, pues, a lo que en el lenguaje corriente es la partícula «no» antepuesta a una oración. Sean φ y ψ dos expresiones; representamos entonces por $\varphi \rightarrow \psi$ aquella expresión que da lugar a una proposición falsa para (y solamente para) aquellas sustituciones que hacen de φ una verdadera y a la vez de ψ una falsa; por lo tanto, el valor del signo $\rightarrow$ corresponde al que tienen en el lenguaje ordinario las locuciones «...implica...» y «si..., entonces...», a condición de que estemos dispuestos a admitir que dichas locuciones significan solamente el *hecho* de que no ocurre que dos tesis sean verdadera la primera y a la vez falsa la segunda; si admitimos esto, consideraremos verdaderas locuciones como «Si dos y dos son cuatro, Cervantes escribió el Quijote», «Si dos y dos son siete, Cervantes escribió el Quijote» y «Si dos y dos son siete, el Quijote lo escribió Shakespeare», toda vez que en ninguna de esas locuciones ocurre que lo primero sea verdadero y lo segundo falso.

Si queremos indicar que determinada expresión, que contiene la variable *x,* da una proposición verdadera cualquiera que sea el valor que adoptemos para *x,* haremos preceder esa expresión por el signo $\forall x$. Por ejemplo: si *P* es el predicado «cuerpo» y *Q* el predicado «pesado», entonces $\forall x\,(Px \rightarrow Qx)$ es lo que en el lenguaje ordinario decimos «Todo cuerpo es pesado», a condición de que esto lo entendamos sólo como el *hecho* de que todos los cuerpos son pesados (es decir: no como en la lógica clásica). Por otra parte, si, de una expresión que contiene la variable *x,* queremos indicar que existe algún valor de *x* para el que esa expresión da lugar a una proposición verdadera, lo que hacemos es anteponer a la expresión el signo $\exists x$. Los signos $\forall$ y $\exists$ se llaman, respectivamente, «cuantificador universal» y «cuantificador existencial»[18]. Naturalmente, cuando una expresión contiene varias variables, nada impide hacerla preceder de varios cuantificadores, uno relativo a cada variable, bien entendido que, si los cuantificadores son distintos (es decir: unos $\forall$ y otros $\exists$), el orden en que se coloquen no es indiferente. Si todas las variables que hay en una expresión son afectadas por cuantificadores (esto es: son «ligadas»), entonces la fórmula que resulta es ya una proposición (verdadera o falsa); en cambio, mientras haya variables no afectadas por cuantificadores (esto es: variables «libres»), la fórmula es una expresión, es decir: una función; así:

Pxy (siendo *P,* naturalmente, un predicado diádico) es una función *de* el conjunto de los posibles pares de valores para *x* e *y* (es decir: *de* el conjunto de todos los pares ordenados de objetos —distintos o no— del

[18] Se puede prescindir en cualquier caso de uno de los dos cuantificadores; por ejemplo, en vez de $\forall x\ Px$ se puede escribir $\sim\exists x \sim Px$, y en vez de $\exists x\ Px$ se puede escribir $\sim\forall x \sim Px$, o bien, en vez de $\forall x\ \exists y\ Pxy$, podemos, empleando exclusivamente el cuantificador existencial, poner $\sim\exists x \sim\exists y\ Pxy$, y, empleando sólo el universal, $\forall x \sim\forall y \sim Pxy$.

campo de objetos del caso) *en* el conjunto $\{$«*verdadero*», «*falso*»$\}$.

$\forall x \; \exists y \; Pxy$ es una proposición (verdadera o falsa), no una función.

$\forall x \; \exists y \; Fxyz$ (siendo F, naturalmente, un predicado triádico) es una función *de* el conjunto de los posibles valores de z (esto es: *de* el conjunto de todos los objetos del campo del que se trata) *en* el conjunto $\{$«*verdadero*», «*falso*»$\}$.

$\exists x \; Fxyz$ es una función *de* el conjunto de los posibles pares de valores para x e y (esto es: *de* el conjunto de todos los pares ordenados de objetos —distintos o no entre sí los dos términos de cada par— del campo de objetos del caso) *en* el conjunto $\{$«*verdadero*», «*falso*»$\}$.

Hasta aquí hemos supuesto que las letras mayúsculas *(P, Q, F)* representan predicados determinados; en otras palabras: hemos supuesto que sólo hay variables objeto, no variables predicado. Si retiramos esta suposición (como, en efecto, hay que hacer, si se quiere llegar a un proceder puramente formal, independiente de contenidos) y admitimos que P, Q, F son variables, entonces la interpretación de las fórmulas puestas como ejemplo cambia en el siguiente sentido:

$\forall x \; \exists y \; Pxy$ es una función *de* el conjunto de los valores posibles de P (esto es: *de* el conjunto de todos los predicados *diádicos* definibles en el campo de objetos del caso) *en* el conjunto $\{$«*verdadero*», «*falso*»$\}$.

$\forall x \; \exists y \; Fxyz$ es una función *de* el conjunto de todos los pares constituidos por un posible valor de F (es decir: un predicado *triádico* definible en el campo de objetos del caso) y un objeto de dicho campo, *en* el conjunto $\{$«*verdadero*», «*falso*»$\}$.

Dejamos a cargo del lector el expresar qué son, como

funciones, Pxy y $\exists x \; Fxyz$. Por otra parte, una vez admitido que se opera con variables predicado, nada impide introducir cuantificadores para las mismas; siendo P una variable predicado *n*-ádica, $\forall P$ delante de una expresión (que contenga dicha variable) significará que tal expresión da lugar a una proposición verdadera cualquiera que sea el predicado *n*-ádico (definible en el campo de objetos del caso) que adoptemos como valor para P; por su parte, $\exists P$ significa lo que fácilmente puede comprenderse.

Como ya hemos visto en los ejemplos, las variables predicado contienen siempre la determinación del número de «lugares vacíos», y sólo pueden tomar como valores predicados que tengan ese número de lugares vacíos; así, en $Fxyz$, no cualquier predicado definible en el campo de objetos del caso, sino sólo cualquier predicado *triádico* (definible en ese campo de objetos) es un posible valor de F. Una presunta substitución que no cumpla esta norma no es en realidad una substitución, y no da lugar ni a una proposición verdadera ni a una proposición falsa, sino a algo «carente de sentido» por no estar «bien construido». Igualmente, una fórmula con signos de variables predicado en la que, por ejemplo, el mismo signo de variable predicado aparezca una vez seguido de dos signos de variables objeto (o de objetos determinados) y otra vez seguido de tres no es una expresión, es decir: no es algo en lo cual quepa hacer substituciones que den el valor «verdadero» o el valor «falso»; es también algo «mal construido». Veremos más adelante otras posibilidades de «mala construcción». La «buena construcción» es algo así como la «sintaxis» del «lenguaje» lógico, es decir: las posibilidades de combinación de los signos, las cuales están

definidas por (o, si se prefiere, definen) la diversidad de clases de signos. Una fórmula «carece de sentido» también cuando, aunque la «sintaxis» sea correcta, se emplea como signo algo para lo cual no se ha determinado un significado en el campo de objetos del que se trata (falta de «léxico», no de «sintaxis»)[19]. En todo caso, retengamos la noción de la diferencia entre lo «falso» y lo «carente de sentido»; si una proposición es falsa, su negación es verdadera; en cambio, si una fórmula es carente de sentido, su negación es igualmente carente de sentido, ya que, al simplemente anteponer a la fórmula el signo de negación sin alterar nada más en ella, permanecen los motivos por los cuales había sido considerada carente de sentido.

Tomando en consideración la posibilidad de «predicados de predicados», los lugares vacíos de una variable predicado no sólo son en un número determinado, sino que además tienen determinaciones que condicionan ya no solamente los posibles valores de la variable predicado en cuestión, sino también los de las variables que «llenen» sus lugares vacíos, según vamos a ver:

Hemos dicho que definir un predicado es definir un conjunto y viceversa; por lo tanto, podemos decir que *a* es un elemento del conjunto *E* (para comodidad, representaremos con la misma letra mayúscula el conjunto y el predicado que se define a una con él) escribiendo: *Ea*. Pues bien, que el conjunto *E* «está incluido en» el *F* puede definirse así: $\forall x\ (Ex \rightarrow Fx)$. Esto (la inclusión de un conjunto en otro) es un predicado diádico referente a predicados (en este caso a *E* y *F*); si representamos por *I* el predicado «está incluido en», escribiremos: $I(E, F)$; en esta fórmula, I designa un predicado diádico de predicados. Que dos conjuntos, *E* y *F*, son disjuntos (es decir: que no tienen ningún elemento común) es también un predicado diádico referente a los predicados *E* y *F*, el cual puede definirse así: $\forall x\ (Ex \rightarrow \sim Fx)$; representamos este predicado por *D*; podemos entonces escribir: $D(E,F)$, y también: $D(F,E)$, ya que de la definición del predicado *D* se sigue el carácter simétrico de la relación binaria establecida. El conjunto de todos los subconjuntos de *E* queda definido a una con un predicado de predicados (monádico), a saber: aquel predicado que conviene a todo predicado, *P*, tal que $\forall x\ (Px \rightarrow Ex)$. Pues bien, si se admite el uso de «predicados de predicados» (es decir: si se admite que un mismo signo puede aparecer en un mismo cálculo representando un predicado y «llenando» un lugar vacío de un predicado), entonces es preciso que cada predicado (incluso las variables predicado) aparezca con determinación de su «tipo», esto es: que, para cada uno de sus lugares vacíos, esté determinado si ha de ser llenado por un objeto individual o por un predicado y, si por un predicado, cuál es a su vez el «tipo» (entendido de la misma manera) de éste; una variable predicado no puede tomar como valores predicados que no sean de su tipo, y los lugares vacíos de un predicado no pueden ser llenados de manera que no corresponda a su tipo; por ejemplo, entre Pxy, $P(E,F)$, $P(E,x)$ y $P(x,E)$, siendo *P* la misma variable en los cuatro casos, sólo una de estas fórmulas puede «tener sentido», y, además, supuesto que sea una de las tres últimas, los predicados *E* o *F* han de ser de un tipo que estará ya determinado en el tipo de *P*. Si no se respeta esta limi-

[19] Así, por ejemplo, si pretendemos referir a objetos de un campo predicados que sólo están rigurosamente definidos en otro.

tación, se «demuestran» cosas contradictorias entre sí. Una fórmula que no la respete es «carente de sentido», por no estar «bien construida» (esto es: por defecto de «sintaxis»).

Llamamos *expresión universalmente válida* a aquella expresión de la que, en cualquier campo de objetos no vacío, se obtiene una proposición verdadera mediante cualquier substitución de las variables predicado libres por predicados definibles en ese campo (con las limitaciones dichas relativas a la «buena construcción») y de las variables objeto libres por objetos de ese campo. Por ejemplo: es universalmente válida la expresión $\exists x \ \forall y \ Fxy \rightarrow \forall y \ \exists x \ Fxy$.

Una proposición que resulta de una expresión universalmente válida por substitución de las variables (con arreglo a las exigencias de «sintaxis» y de «léxico») es lo que se llama una proposición verdadera «por pura lógica», esto es: *en virtud de la pura forma,* independientemente del contenido. Que la verdad de una proposición tal está decidida en su pura forma, esto quiere decir que está decidida independientemente de los valores concretos que han tomado las variables; pues bien, ¿qué es lo que está determinado en esa pura forma (es decir: antes de la substitución de las variables)?; está determinado, en el caso de cada variable predicado, si se trata de individuos o de pares ordenados de individuos, de trios ordenados de individuos, etc. (es decir: si el predicado es monádico, diádico, triádico, etc.), y no se negará que esto es —en el sentido de Kant— una regla de construcción en la intuición, como también esto otro (el «tipo» de las variables predicado, que también está determinado antes de la substitución de variables): si en cada lugar vacío se trata simplemente de

un individuo o si, por el contrario, ese individuo es a su vez una construcción a base de individuos o, por el contrario, de pares ordenados de individuos, etc. El que todo esto determine suficientemente la verdad de la proposición *antes* de que se decida cuáles son concretamente los objetos que han de «llenar» todos esos «lugares vacíos» significa que la proposición es verdadera en virtud de lo que en ella hay de construcción en la intuición *pura.*

Hemos visto en varias ocasiones a lo largo de este capítulo que entre los conceptos de la lógica clásica y los de la lógica simbólica no hay traducibilidad recíproca. En cambio, sí la hay entre la lógica simbólica y la teoría de conjuntos, que no es sino lo primero de la matemática. La lógica simbólica puede aspirar a reducir la matemática a «lógica», porque en primer lugar ha decidido llamar «pura lógica» a no otra cosa que el proceder matemático en su modo más general de ejercicio. Con ello entiende por «lógica» otra cosa que lo que se entendió bajo esta palabra cuando se demostró (en particular por Kant) que los juicios de «pura lógica» no son conocimiento alguno. En consecuencia, lo que se demuestra si se reduce la matemática a lógica (en el sentido de la lógica simbólica) no es que la matemática no sea conocimiento alguno, sino que no es conocimiento empírico, tesis que en rigor tampoco se demuestra así, puesto que no necesita, para ser admitida, que esté logrado (o en camino de lograrse) lo que la lógica simbólica realmente pretende por lo que se refiere a la matemática, a saber: que en matemáticas no se demuestre un teorema (o un conjunto de teoremas) por aquí y otro por allá y cada uno como se pueda, sino que todo se deduzca de un número lo menor posible de principios

claramente establecidos como tales y a través de un número lo menor posible de reglas de deducción claramente establecidas como tales.

Ya anteriormente nos hemos referido a la postura de los creadores de la lógica simbólica por lo se refiere a la relación entre la matemática y la lógica; según ellos, el proceso deductivo a partir de unos axiomas absolutamente generales (es decir: propios de la lógica misma, no específicos para tales o cuales objetos) se continuaría hasta producir toda la matemática [20], bien entendido que tanto los axiomas como las reglas de deducción se consideran válidos por ser absolutamente evidentes. A esta postura se le suele llamar «logicismo». El «formalismo» es una posición más reciente, según la cual la validez de un sistema axiomático no consiste en modo alguno en su evidencia (lo cual siempre dejaría en pie la cuestión de en qué consiste esa evidencia y cómo y por qué constituye garantía), sino en determinadas condiciones formales internas del sistema mismo; así:

Un sistema axiomático formalista contiene: a) la indicación de los signos o tipos de signos con los que se puede constituir fórmulas y del modo en que pueden combinarse esos signos, esto es: qué combinaciones de signos «tienen sentido»; no importa que haya sido o no atribuido un «significado» a los signos empleados y a sus combinaciones, es decir: no importa que las fórmulas sean o no traducibles al lenguaje ordinario; b) los axiomas y las reglas de deducción. La condición interna

[20] Digamos que en un principio hubo dudas por lo que se refiere a la geometría. Sin embargo, el problema de la geometría no es, al respecto, esencialmente distinto del de la aritmética.

que hace válido el sistema consiste en que: a) De toda posible combinación de grafías, el sistema determine perfectamente si «tiene sentido» o no; b) En sus axiomas y reglas de deducción, el sistema contenga todo lo necesario (y sólo lo necesario) para caracterizar determinadas fórmulas como «deductibles» y otras como «no deductibles» de modo que toda fórmula dotada de «sentido» en el sistema reciba una (y, naturalmente, sólo una) de estas dos caracterizaciones. La condición b) se puede desarrollar en tres, que reciben los nombres de «compatibilidad», «independencia» y «completitud». La «compatibilidad» consiste en que no toda fórmula con sentido sea deductible; el nombre de «compatibilidad» (que quiere decir algo así como «no contradicción») se debe a que, en una serie de sistemas elaborados para conjuntos de signos como los que hemos venido manejando hasta aquí (conteniendo, por lo tanto, el signo $\sim$), se puede demostrar que lo que ahora llamamos «compatibilidad» coincide con esto otro: que, siendo φ una fórmula cualquiera, si es deductible φ, no lo sea $\sim\varphi$. La «independencia» consiste en que no se pueda suprimir ningún axioma ni regla de deducción sin que fórmulas que eran deductibles dejen de serlo. La «completitud» consiste en que no sea posible añadir como axioma ninguna fórmula sin pecar contra una de las dos condiciones anteriores; concretamente, si se añade como axioma una fórmula que era ya deductible, se suprime la independencia; por lo tanto, la completitud puede definirse así: que la adición, como axioma, de una fórmula que no era deductible convertiría el sistema en incompatible.

Se puede tratar de establecer un sistema axiomático formalista para la propia lógica simbólica, esto es: un

sistema en el que los signos y las posibilidades de combinación de ellos sean los que se han determinado en la lógica simbólica; para que un sistema así fuese realmente la versión formalística total de la lógica simbólica, sería preciso que permitiese deducir todas las que hemos llamado «expresiones universalmente válidas»; ahora bien, esto no sólo no se ha conseguido, sino que se ha demostrado que no es posible; de hecho, se elaboran sistemas axiomáticos para la lógica simbólica prescindiendo de ciertas posibilidades de combinación de signos que la lógica simbólica conserva y/o admitiendo una versión indulgente de alguna de las condiciones formalísticas del sistema axiomático. También se puede establecer un sistema axiomático formalista para uno u otro campo determinado de objetos de la matemática, en cuyo caso en los axiomas aparecerán signos de predicados determinados y/o de objetos determinados; ahora bien, si, en determinado caso, decimos que el campo del que se trata es, por ejemplo, el de los números naturales, lo único que esto quiere decir es que las proposiciones deducibles en el sistema axiomático en cuestión son susceptibles de una «traducción» (no esencial para el sistema axiomático mismo) que las hace corresponderse con las propiedades «intuitivamente» conocidas de los números naturales, no que el concepto «número natural» desempeñe papel alguno en el sistema o sea necesario para establecer su validez; si decimos que en los axiomas aparece el predicado «número natural» y el objeto «uno», esto sólo quiere decir que podemos dar del sistema cierta representación «intuitiva» (nunca la única posible) en la cual a cierto signo (sea *P*) que aparece en los axiomas corresponde nuestra noción de «número natural» y a cierto signo de

otra clase (sea el signo *a*), que también aparece en los axiomas, corresponde nuestra noción del número «uno»; pero en el sistema lo único que hay son los signos, sus posibilidades de combinación, los axiomas (que son exclusivamente combinaciones de signos, no de palabras ni de conceptos) y las reglas de deducción; en otras palabras: podemos decir que tales o cuales predicados y tales o cuales objetos son componentes del sistema axiomático, a condición de que admitamos que la única definición de esos predicados y la única determinación de esos objetos es el sistema axiomático mismo, inclusive por lo que se refiere a las nociones mismas de «predicado» y «objeto», que no consisten en otra cosa que en posibilidades de combinación de unos signos con otros determinadas por el propio sistema axiomático. Con esto, el formalismo puede, desde luego, decir que todo cuanto se admite como válido responde a la pura «definición» de aquello de lo que se trata. Esto, obviamente, no constituye ninguna respuesta al problema kantiano de si ciertos juicios son analíticos o sintéticos: la «definición» constituida por el sistema axiomático no tiene nada que ver con la enunciación de las notas de un concepto; lo que el sistema axiomático establece es una regla para la construcción de fórmulas. Es, desde luego, analítica esta «proposición»: todo lo deducible en un sistema es deducible en ese sistema; pero no es analítico el que precisamente tal o cual fórmula sea deducible en tal o cual sistema.

Llamamos «positivismo» a la postura que declara superflua y carente de sentido toda indagación que pretenda otra cosa que expresar del modo más simple posible los hechos que forman el contenido de nuestra

experiencia. El aditamento «del modo más simple posible» significa: expresando la totalidad de los hechos conocidos con el menor número posible de proposiciones. El lector se preguntará quizá en qué difiere el positivismo del «empirismo» del que hemos hablado en los capítulos 6 y 7. Del empirismo como doctrina difiere en que los empiristas clásicos (alrededor de la primera mitad del siglo XVIII) fundamentaban sus tesis en el examen de la génesis de nuestro conocimiento; si prescindimos de ciertas diferencias entre unos y otros empiristas, podemos decir que, según ellos, las sensaciones, por ser lo único en lo que la facultad de conocimiento es puramente receptiva, son lo único en lo que puede consistir un verdadero conocimiento, y, puesto que la sensación nos da el *hecho,* nunca *necesidad* alguna, se sigue que no hay conocimiento de necesidad alguna, sino sólo de puros hechos; los positivistas, en cambio, se basan en la lógica simbólica y llaman la atención sobre la imposibilidad de fórmulas «con sentido» acerca de algo que no sean hechos constatables, insistiendo en que a los términos empleados de modo específico por los filósofos (a quienes hacen especialmente culpables de hablar de cosas de las que «no se puede hablar») no es posible atribuirles un significado preciso y que tampoco sus construcciones son «sintácticamente» correctas. Del empirismo como actitud intelectual, el positivismo difiere en que sus mejores cabezas son científicos (físico-matemáticos) o buenos conocedores de la ciencia físico-matemática, lo cual, por una parte, les impide proceder de un modo empirista, bien que, por otra parte, su desconocimiento (más o menos agudo) de lo que los filósofos se traen entre manos les permite creer que hay «puros hechos», toda vez que han sido los filósofos

quienes se han ocupado de demostrar que la ciencia, independientemente de que el científico sea o no consciente de ello, tiene unos supuestos, unas exigencias *a priori,* que son precisamente lo que la constituye como ciencia y lo que determina qué puede ser aceptado como «hecho» y qué no. Cada vez que un positivista formula algo como exigencia del rigor científico, lo hace entendiendo que se trata pura y simplemente de una exigencia del método justo para hacerse cargo precisamente y exactamente de los hechos y de nada más. Ciertamente, puesto que la ciencia es formulación de los hechos, ha de tener un *lenguaje,* y, por lo tanto, un positivista reconoce que hay en cierta manera algo «más» que los hechos mismos; hay el «lenguaje» en el que los hechos son formulados. Ahora bien, lo que cabe pedir de un lenguaje es que, por sí mismo, no diga nada, que se limite a expresar los hechos y que sea plenamente eficaz en esa función. El lenguaje ordinario es, en este sentido, imperfecto; sus términos no tienen significados estrictamente definibles y, aun si prescindimos de esto, sus reglas de sintaxis son insuficientes, puesto que permiten construcciones que ciertamente carecen de sentido en el propio lenguaje al que pertenecen. La imperfección del lenguaje ordinario hace que su manejo dé lugar a falsos problemas, a problemas que no son otra cosa que embrollos de lenguaje; en tales problemas consiste, según el positivismo, lo que clásicamente se llama «filosofía». La única filosofía que el positivismo admite es precisamente la crítica del lenguaje, esto es: el desarrollo de la exigencia de que el lenguaje empleado reúna las condiciones de un verdadero lenguaje científico.

Lo que, de hecho, el positivismo eleva a la categoría de único conocimiento válido son las ciencias experi-

mentales. Ahora bien, el lenguaje en el que se expresan los conocimientos de las ciencias experimentales es la matemática, por lo cual el positivismo está ligado a la tesis de que la matemática es, en efecto, puro «lenguaje» y que (correctamente desarrollada) es precisamente aquel lenguaje que no introduce supuestos ni crea embrollos; en otras palabras: que la matemática por sí misma no dice nada, no es conocimiento alguno. Para defender esto, se combina la tesis del carácter «puramente lógico» de la matemática (de la que hemos hablado a propósito de la lógica simbólica) con la convicción, extendida desde (al menos) Kant, de que la pura lógica no es conocimiento alguno; ello con total olvido de que por «lógica» se entiende en uno y otro caso cosas distintas. El positivismo se mantiene (al menos como una posición coherente, ya que no como la única) o bien se hunde según cuál sea la suerte de esta tesis: que la matemática no es conocimiento, que la matemática no dice nada (lo cual la capacita precisamente para ser un *lenguaje* positivísticamente válido). En efecto, si se admite que la matemática es conocimiento, que la matemática dice algo y determina algo, entonces se admite la noción (carente de sentido para el positivismo) de un conocimiento *a priori,* es decir: de una determinación *a priori* obligatoria para todo objeto de la experiencia [21], y, entonces, la cuestión de cómo es posible esto nos lleva a preguntarnos por la naturaleza del conocimiento, a ma-

[21] Porque, obviamente, nadie puede creer (y, desde luego, los positivistas no lo creen) que la tesis «La suma de los ángulos de un triángulo es 180°» (por ejemplo) se base en modo alguno en la constatación del hecho (esto es: en la medición efectiva de ángulos de triángulos) o que posteriores mediciones más exactas pudieran obligar a modificar la cifra en unas milésimas de grado.

nejar una serie de términos que no responden a nada materialmente constatable y, en suma, a decir cosas que, según el rasero positivista, «carecen de sentido».

Los conocimientos de las ciencias experimentales pueden, desde luego, «decirse» en el lenguaje formalizado que la lógica simbólica establece; lo que no puede decirse en ese lenguaje es precisamente lo primero de todo, a saber: la misma exigencia de formalización del lenguaje con todo lo que ella comporta, esto es: en qué consiste el que un lenguaje «valga» y otro no, por qué (o, al menos, en qué sentido y bajo qué punto de vista) esto vale y aquello no, cuáles son y qué valor tienen los fundamentos sobre los cuales se basan las exigencias formales del lenguaje científico [22], etc., incluso: qué es (y qué no es) un «hecho», qué quieren decir cosas tales como «verdadero» y «falso». Si el positivista acepta entrar seriamente en estas cuestiones (y no es posible poner en duda que le conciernen), entonces ya está diciendo cosas de las que positivísticamente «no se puede hablar», ya no tendrá otro remedio que dialogar seriamente con los «metafísicos» [23] y practicar la despre-

[22] Lo logistas contemporáneos llaman «metalenguaje» al lenguaje (formalizado) en el cual se habla de un lenguaje. Así, un sistema axiomático es un «lenguaje»; la exposición de las propiedades de ese sistema puede hacerse a su vez en un lenguaje formalizado, el cual será, con respecto al primero, un «metalenguaje». Pues bien, aquí no nos referimos a esto; no nos referimos a en qué lenguaje se «dice» qué condiciones ha de reunir un lenguaje, sino a esto otro: en virtud de qué se exigen determinadas condiciones. No nos referimos al problema de cuál ha de ser lógicamente el lenguaje de la lógica, sino al de qué sentido tiene en general la exigencia de una formalización o logización del lenguaje.

[23] Los positivistas suelen entender por «metafísica» toda ocu-

ciada filosofía e incluso reconocer que ella trata precisamente de lo fundamental, de aquello que gobierna todo lo demás. Si, por el contrario, el positivista rechaza esas cuestiones como «metafísicas», entonces está claro que sus prescripciones acerca de «lo que se puede» y «lo que no se puede» decir podrán ser internamente muy coherentes, pero no representan otra cosa que un «parti pris». De hecho, lo más frecuente (y, quizá, también lo más lamentable) es que no ocurra ninguna de las dos cosas, sino cierto término medio: los positivistas tocan temas filosóficos sin entrar a fondo en ellos. Las «críticas» positivistas dirigidas a las obras de los filósofos asombran a veces (procediendo de autores a los que públicamente se les asigna como dedicación intelectual la filosofía) por la ausencia de toda discusión seria del contenido y la proliferación (a veces hasta llenar bastantes páginas) de observaciones puramente externas de muy diversa índole.

pación que versa sobre cosas que no son empíricamente constatables. Tanto la elaboración del concepto en sí como su aplicación a casos concretos dejan mucho que desear en cuanto a rigor, pero no hay por qué exigir rigor, puesto que se trata de un sambenito.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

En los capítulos 3, 4 y 5 de este libro hemos hablado de Platón y Aristóteles. Si ahora tuviésemos que contestar brevemente a la pregunta «¿de qué se ocupan Platón y Aristóteles?», de acuerdo con el contenido de aquellos capítulos diríamos que la cuestión en torno a la cual se debaten es ésta: ¿en qué consiste eso que mencionamos cuando empleamos las palabras «ser», «es»? Parece absurdo pretender dar una determinación de en qué consiste *ser,* porque determinar algo es marcar sus límites, delimitarlo, por lo tanto excluir otras cosas, y nada puede excluirse del ser; todo *es;* incluso de una quimera decimos que *es* una quimera. Sin embargo, esto sólo demuestra que la cuestión del ser es de otro carácter que cualquier otra cuestión. A la posible ocurrencia de que la palabra «ser» no tiene, en realidad, sentido alguno, de que es completamente «vacía», podemos salir al paso con las consideraciones siguientes:

Si, de ese trozo de mineral que yo tengo ahora delante, digo que *es*... (por ejemplo: que es cinabrio), estoy empleando un «es» distinto del que empleo cuando digo que tal recta *es* la mediatriz del segmento AB. En el sentido en que el trozo de mineral *es*..., la línea recta simplemente *no* es... Cuando digo que el trozo de

mineral «es A» o «es B», quiero decir que al verlo, tocarlo, cogerlo, etc., se perciben esos caracteres; de la línea recta, en cambio, no hay percepción sensible; la línea recta no tiene corporeidad alguna; lo que yo produzco sobre un papel cuando digo «trazamos una recta» puede ser más o menos adecuado para representar una línea recta, pero, aparte de no ser nunca perfectamente recto, ante todo no es una línea, porque tiene siempre un grosor. De una línea decimos que tiene «una sola dimensión»; pues bien, elijamos una dimensión del trozo de mineral y tratemos de suprimir en la imaginación las otras dos; no queda nada; es decir: si, en el mismo modo de ser del trozo de mineral, tratamos de quedarnos con una línea, no nos quedamos con nada. Y no se piense que la dificultad es la de las dimensiones; para ver que no lo es, hablemos no de una línea, sino de una «figura en el espacio»; por ejemplo: «la figura ABCD es un tetraedro»; «la figura ABCD es...» quiere decir que los puntos A, B, C y D están perfectamente determinados como puntos (y que, de las diversas figuras a las que pertenecen esos puntos, nos estamos refiriendo concretamente a una, que habremos indicado de algún modo; por eso decimos «la»; suponemos que se trata del poliedro cuyos vértices son esos cuatro puntos); el que la figura sea precisamente (pongamos) un tetraedro regular quiere decir que la distancia entre dos de los cuatro puntos mencionados es la misma cualquiera que sea el par que se elija. Los puntos A, B, C y D son cuatro puntos determinados y, por lo tanto, el tetraedro ABCD es *esta* figura determinada, es un «individuo» (como lo es *este* trozo de cinabrio), no una determinación universal; determinación universal es «tetraedro» (lo mismo que «cinabrio» en el caso del trozo de mineral). Sin embargo, en el sentido en que *es* el trozo de mineral, la figura ABCD no *es;* no podemos verla, tocarla, pesarla. Imaginemos que el trozo de mineral tuviese una forma tetraédrica y tratemos de eliminar de él todo aquello que es perfectamente ajeno a esa figura suya de la que podemos decir (como de la figura ABCD) que es un tetraedro, es decir: tratemos de eliminar en la imaginación el color, el peso, etc.; lo que hacemos es simplemente eliminar el trozo de mineral, quedarnos con el espacio vacío; si, en el modo de ser del trozo de mineral, tratamos de quedarnos con la figura geométrica, no nos quedamos con nada.

Que podemos emplear de varias maneras distintas la palabra «ser» y que, por lo tanto, el sentido de «ser» no es algo tan obvio como pudiera parecer a primera vista, queda claro en las consideraciones precedentes. Pero también es cierto que nos hemos servido de la contraposición de lo matemático (la línea, el poliedro determinado por cuatro puntos) a lo empírico (el trozo de mineral), y que, por lo tanto, nuestro razonamiento precedente podría remitirse a la consideración de que la matemática, según explicó Kant, no expone objetos de la experiencia, sino que se mueve en condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia en general, estableciendo exigencias que ha de cumplir todo posible objeto de la experiencia. Para evitar que la distinción entre diversos modos de *ser* parezca limitarse a la distinción entre lo a priori y lo empírico, o entre los objetos y las condiciones de la posibilidad de objetos, vamos a desarrollar el mismo tema tratando exclusivamente de predicaciones sobre objetos empíricamente dados:

De cierto bloque de piedra extraído de las ruinas de un templo antiguo preguntamos «qué es». Según cómo

se entienda nuestra pregunta, podrá respondérsenos —por ejemplo— que *es* un bloque de tal o cual substancia química (o mezcla de substancias químicas) de tantos kilogramos de peso con la forma de un prisma cuadrangular de tales medidas, o bien que *es* un ábaco. En nuestra pregunta, sin duda, requeríamos uno de los dos tipos de respuesta, pero sólo el contexto determina cuál; de suyo, la misma pregunta, «¿qué es?», puede reclamar una o la otra, y es claro que ambas son no sólo exactas (si el bloque de piedra en cuestión es efectivamente eso que decimos), sino estrictamente correspondientes a la pregunta (cosa que no ocurriría si dijésemos «es blanco» o «es más grande que...», porque no hemos preguntado de qué color ni de qué tamaño, sino *qué* es); el que la respuesta requerida sea la una o la otra depende sólo de en qué sentido se haya formulado la pregunta; una misma cosa (materialmente la misma) *es* lo uno o lo otro según en qué orden de cosas se plantee el «es». Para entendernos, diremos que la cosa es «físicamente» tal cantidad de tal substancia química (o mezcla) con tal forma y tales dimensiones, y que es «históricamente» un ábaco. Los términos «física» e «historia» designan aquí dos modos de discurso o, si se prefiere, dos modos de conocimiento o de ciencia. Es frecuente considerar que las ciencias se distinguen unas de otras por las cosas de las que tratan; si lo que con esto se entiende es que tratan de cosas materialmente distintas, se incurre en un evidente error, porque materialmente son las mismas cosas: la misma cosa es el ábaco que el prisma cuadrangular de tantos kilogramos de masa y de tal constitución química; la misma cosa es el elemento químico *Au,* definido por el número atómico 79, y el «metal precioso» que juega un papel

en el culto o en el intercambio; la misma cosa es cierto hecho físicamente definible y cierta «mercancía» definida por su valor en el mercado; la misma cosa es cierto fenómeno geológico y la morada de los dioses, el Olimpo; la misma cosa es la descarga de una diferencia de potencial entre dos nubes o entre una nube y la tierra y la repentina claridad de Zeus, que, en medio de la noche, abre el ámbito entre la tierra y el cielo y así deja aparecer cada cosa en su lugar y en su aspecto; la misma cosa es un conjunto de números que expresan frecuencias y longitudes de onda y un compás de la novena sinfonía de Beethoven. Normalmente se tiene hoy una manera muy simple de explicar esto: lo que llamamos un ábaco es «en sí mismo» una masa de tantos kilogramos con forma de prisma cuadrangular y de determinada composición química; es un ábaco solamente en relación con cierta actividad y proyecto humano y por inserción en cierto conjunto «estético», es decir: capaz de producir ciertas «impresiones» en el espectador. Igualmente —se suele pensar—, un compás de la novena sinfonía de Beethoven es, en rigor, un fenómeno físico (acústico), expresable en números; sólo que, en virtud de la constitución de nuestro sistema perceptivo, produce en nosotros determinado tipo muy especial de impresiones. Lo que la geología puede decir del Olimpo —se piensa— es lo verdadero; lo demás es obra del temperamento lírico y soñador de los griegos antiguos. Etcétera. En suma: las determinaciones de las que se ocupa la física matemática son —se pretende— la verdad acerca de las cosas, lo que las cosas «objetivamente» son; lo otro pertenece a la «subjetividad» de un individuo o de un pueblo o de una época, y es «objetivo» solamente en la medida en que lo que tomamos como «objeto»

es no las cosas, sino ese individuo o ese pueblo o esa época. El concepto «objetividad» está ligado a la ciencia físico-matemático-experimental por razones válidas y no vamos a tratar de separarlo de ella; pero ese concepto (con su inseparable correlato, el concepto de lo «subjetivo») pertenece a una determinada actitud, característica de una época histórica y a la cual es inherente la pretensión de que sólo lo físico-matemático-experimental es la verdad acerca de las cosas y de que lo demás, la experiencia inmediata, pertenece al ámbito de la «psicología» individual o colectiva, esto es: a las particularidades contingentes, individuales o colectivas, del sujeto humano. Lo cierto es que el punto de vista «objetivo» (esto es: físico-matemático) es un punto de vista determinado que puede adoptarse y cuya adopción no es otra cosa que la adopción de determinados supuestos acerca de bajo qué condiciones puede algo ser aceptado como *ente,* esto es: acerca de qué significa *ser.* Para los griegos antiguos, el ábaco era un ábaco; era mármol, pero sólo porque «mármol» no designa aquí nada físico-químico-geológico, sino la *hýle* de la estatua o del templo, el fondo obscuro en la presencia de la estatua o el templo; quien conoce el mármol no es el químico o el geólogo (personaje —por otra parte— impensable en la Grecia antigua), sino el artista. La determinación que un griego antiguo daría de cualquier «fenómeno natural» es enteramente distinta de la que damos nosotros, pero no porque sea «errónea», sino simplemente porque un griego, cuando preguntaba «¿qué *es...?*», preguntaba otra cosa que lo que nosotros preguntamos con las mismas palabras. La cuestión fundamental es, pues, ésta: ¿qué se «entiende» (por decirlo de algún modo) por *ser?*

Podemos ya pensar que el sentido (o el no sentido) de la palabra «ser» no es algo tan obvio como a primera vista pudiera parecer. Recordemos algo que dijimos más arriba: «ser...» significa «mostrarse como...»; *ser* es aparecer, presencia, mostrarse. Un estudio somero del pensamiento de Kant nos ha dejado ver que una cosa es *lo que* aparece y otra «las condiciones de la posibilidad» del aparecer mismo, que hay una pregunta sobre en qué consiste el aparecer mismo, no sólo preguntas sobre el contenido de lo que aparece. Puesto que el «aparecer» es el *ser* (el «fenómeno» es lo ente), la pregunta sobre en qué consiste el aparecer mismo es la pregunta sobre en qué consiste *ser.* No pensemos ahora en concreto en el tratamiento kantiano de esta pregunta y sí en la pregunta misma. Una cosa es preguntar qué es esto y qué es aquello —a lo cual se responde dando, como predicados introducidos por «es», ciertas notas que convienen a esto y aquello— y otra cosa es preguntar en qué consiste el *ser* mismo, ya que esta última pregunta no pide predicados que sigan a «es», sino que pregunta acerca del «*es*» mismo; lo uno es preguntar por entes, lo otro es preguntar por *el ser*[24]. Llamaremos investigación *óntica* a toda investigación acerca de entes, e investigación *ontológica* (o sim-

[24] La palabra «ser» (como substantivo) se emplea a veces en castellano con el significado de «ente» (por ejemplo: «un ser vivo» quiere decir: un ente dotado de la característica a la que llamamos «vida», un viviente). En este libro empleamos «ser» y «ente» de acuerdo con la gramática, no con el mencionado uso, salvo en casos en los que el mismo no puede dar lugar a confusión alguna. Hay que decir, sin embargo, que en griego antiguo (y aquí no por uso anómalo, sino por una razón de carácter general) el participio neutro singular del «presente» del verbo «ser» puede significar el ser, no algo ente.

plemente *ontología)* a la pregunta sobre en qué consiste *ser.*

La ontología no tiene que ser necesariamente referida de una vez a todo posible «es». Ya hemos visto, en efecto, que el «esto *es...*» no puede tener siempre el mismo sentido, y que no preguntamos siempre lo mismo cuando preguntamos «¿qué *es* esto?», incluso si se trata siempre del mismo ente. Cada una de esas maneras en que puede «entenderse» el *ser* requerirá, pues, algo así como una «ontología particular»; las ontologías particulares nos explicarán en qué consiste la diferencia entre el «*es*» que enunciamos —por ejemplo— al decir que esto es tantos kilogramos de tal materia en la forma de un prisma cuadrangular de tales medidas y el que enunciamos al decir que esto (lo mismo) es un ábaco; de este modo, las ontologías particulares serán la verdadera definición de los «ámbitos» fundamentales de lo ente, tales como el de lo «físico» y el de lo «histórico», y, por lo tanto, constituirán también la adecuada fundamentación de los conceptos básicos del discurso que se ocupa de cada uno de esos ámbitos, es decir: la explicitación de las «condiciones de la posibilidad» de las «ciencias» respectivas, tales como la «física» y la «historia». Por «ciencia» entendemos aquí la investigación óntica; todo el contenido de la ciencia consiste en decir que esto *es* así y aquello *es* de tal otra manera; por lo tanto, en toda ciencia está implícita (no como parte de la ciencia misma, sino como el suelo sobre el que ella se apoya) una cierta comprensión del sentido específico del «es» propio de esa ciencia, y esta comprensión (de ordinario no expresa) es lo que sirve de norma a esa ciencia, porque determina de antemano qué es lo que esa ciencia pregunta cuando pregunta «¿qué *es* esto?» y qué es lo que esa ciencia busca cuando busca decir «esto *es...*».

No hemos dicho que la diversidad de ontologías particulares sea una yuxtaposición de cosas pura y simplemente distintas entre sí. En todo caso, cualesquiera que sean las relaciones que haya de haber entre ellas, todas ellas tienen de común el que no tratan de entes, sino del *ser;* no de *lo que* aparece, sino de en qué estriba el aparecer mismo. Por lo tanto, el fundamento de toda ontología es: la distinción entre *lo* ente y el *ser;* la consideración de que, puesto que esto *es...* y aquello *es...*, hay también —y ante todo— esto: *ser;* la cuestión de qué queremos decir cuando decimos «*ser*», a diferencia de cuando mencionamos un ente, uno u otro, cualquiera o inclusive todos. Ahora ya no se trata de la pregunta por el específico modo de *ser* propio de cierto ámbito de entes y (consiguientemente) por la diferencia entre unos y otros modos de *ser;* de lo que se trata es de qué buscamos cuando lo que buscamos no es nada ente, sino el *ser* de algo ente; se trata de qué queremos decir en general cuando decimos que no preguntamos por *lo* ente de que se trate, sino por su *ser.* Esta cuestión (en qué consiste en general *ser,* a diferencia de todo *ente)* es, pues, la que determina qué ha de ser (y, por lo tanto, cómo ha de ser) cualquier ontología particular; es, pues, lo que hace posible cualquier ontología particular y lo que la gobierna de antemano; en virtud de este su carácter de fundamento de toda ontología, llamamos a la mencionada cuestión *ontología fundamental.*

Al hablar primero de «ciencia», luego de «ontología particular» y finalmente de «ontología fundamental»,

no hemos establecido un orden de generalización progresiva. No se trata —en primer lugar— de que, partiendo de la diversidad de las predicaciones (de los «...es...») que constituyen materialmente una determinada ciencia, obtengamos la idea general del modo de *ser* al que se refiere esa ciencia; al contrario, una comprensión (de ordinario implícita) del *ser* de que se trata gobierna de antemano cada ciencia, la constituye como ciencia, determina qué predicaciones puede contener y con qué sentido. En segundo lugar, no hemos dicho que de la diversidad de ontologías particulares, cada una de las cuales pone de manifiesto el específico *ser* de un ámbito de entes, obtengamos la noción general de «ser»; por el contrario, la cuestión de qué quiere decir «*ser*», la cuestión de qué buscamos cuando preguntamos precisamente por el *ser* de algo, es la cuestión de en qué ha de consistir una ontología particular a diferencia de cualquier investigación óntica, y, por lo tanto, es lo que de antemano gobierna toda ontología. Finalmente, lo que estamos diciendo excluye que la ontología particular tenga lugar en función de (y como al servicio de) la ciencia, como pura reflexión sobre la ciencia, y que la ontología fundamental se oriente a servir de base a las ontologías particulares así concebidas; lo único que ocurre es que el hecho de la ciencia (esto es: de aquella investigación que pretende decir de las cosas lo que ellas *son)* nos ha servido, en cierto modo, de punto de apoyo para exponer la noción de «ontologías particulares», y esta noción, a su vez, nos ha permitido explicar qué se entiende por «ontología fundamental». Pero no sólo la ciencia, sino todo proyecto y toda decisión (y la ciencia

no es sino un determinado proyecto, una determinada decisión) consiste en decir *es* y decir *sea.*

Al decir «todo proyecto y toda decisión», hemos evitado a propósito añadir el adjetivo «humanos», que podría querer decir que se trata de distinguir frente a un proyecto y una decisión «perrunos» o «equinos» de los que al menos nada sabemos. Pero no deja de ser cierto que eso de «proyecto» y «decisión» es cosa que acontece allí donde acontece el *ser* de un especialísimo ente, a saber: el ente que soy en cada caso yo mismo. Hemos evitado decir «el hombre» porque esto suena como «el perro», «la piedra», «el caballo», «el árbol», «el ángel», y hay una diferencia esencial entre el modo en que *son* la piedra, el árbol, etc., y el modo en que *es* ese ente que soy en cada caso yo mismo. Cuando decimos que una piedra *es*... o que un árbol *es*..., decimos que podemos encontrárnoslos delante con esos caracteres que enunciamos; tal «ser...» es un hacernos frente presentando unas determinadas características, y estas características son las que distinguen entre sí a la piedra, el árbol y el caballo. El mencionado «hacer frente» puede ser generalizado de tal modo que no incluya sólo la presencia «sensible» y «material», pero que, a la vez, no deje de ser un «hacer frente», esto es: un estar, como «objeto», frente a mí, frente al «sujeto»; tal cosa ocurre, por ejemplo, cuando a lo «material» se opone lo «espiritual»; esto último no se considera físicamente visible y tocable, pero se lo sigue pensando —al igual que las cosas materiales— como algo que yo encuentro, establezco, conozco o reconozco, como un «enfrente» con respecto a mí, puesto que se lo pone al lado de lo «material», frente a lo cual se lo delimita por determinadas carac-

terísticas (a saber: por la no «materialidad»); en suma, por lo que se refiere a en qué consiste su *ser,* se lo entiende de la misma manera que a lo material. Dentro del ámbito total de lo ente, unos entes se delimitan frente a otros por unas características determinadas. Pues bien, precisamente yo mismo no me encuentro jamás como un ente determinado dentro de ese ámbito, como localizado en algún punto de él; desde el momento en que determino un ente, ese ente ya es algo que me hace frente en un determinado lugar, por lo tanto ya no es el ente que yo mismo soy. El ente que yo mismo soy no lo puedo delimitar, asignarle una porción determinada del ámbito total, como hago con la piedra frente al árbol, el animal, el agua, etcétera, o incluso con lo «material» frente a lo «espiritual» o viceversa. La experiencia de mí mismo no la alcanzo en un conocimiento, en un ponerme a mí mismo delante, porque entonces, por definición, ya no se trata de mí mismo; la verdadera presencia de mí mismo para mí mismo consiste en que me incumbe (en que es cosa mía) algo que es mi propio ser, en que en cada momento yo me encuentro en un determinado proyecto de mi ser, en un determinado «poder ser»; esto no es sólo una cosa que me acontece a mí, sino que es mi mismo *ser;* «yo soy...», esto quiere decir: yo me encuentro en el camino en el que me encuentro, en el proyecto que es el mío. No nos referimos a un proyecto expresamente concebido, a una «idea» que uno se hace de lo que «debe ser» la propia existencia, a un «plan de acción», ni a nada por el estilo; nos referimos a algo mucho más elemental, a saber: que yo me encuentro siempre «en el caso de...», y precisamente en cuanto que *no* me pongo a considerar teoréticamente el caso en cuestión, sino que me limito a ser el que soy; este «encontrarse en el caso de...» envuelve siempre un proyecto global, aunque inexpreso, de mi ser. Pero el proyecto en el que en cada caso me encuentro es a la vez la presencia de lo ente; ésta no es básicamente nada teorético ni tampoco práctico, es anterior a la distinción de «teoría» y «práctica», como vamos a ver. A mi lado hay una silla; ahora yo estoy tomando nota, de un modo teorético, de este hecho, deteniendo mi atención sobre la silla como «objeto»; consiguientemente puedo hacer planes «prácticos» en los cuales entre como elemento material la silla; pero, antes de esto, la silla era ya presente para mí, en una presencia irrelevante, pero por ello mismo más esencial, fundamento de la posibilidad de la presencia «teorética» o «práctica», a saber: en cuanto que yo me encuentro (sin necesidad de ninguna consideración expresa al respecto) en la posibilidad de sentarme en esa silla o de ofrecerla a un visitante; todo esto sólo se convierte en tema de expresa consideración precisamente cuando el ser propio de la silla falla, por ejemplo: cuando al sentarnos sobre ella se rompe, o cuando ya no sirve; cuando la silla es silla es precisamente cuando *no* es objeto de especial consideración. El ser propio del zapato no lo reconocemos cuando nos ponemos a considerar expresamente en qué consiste un zapato y qué se puede hacer con él, sino precisamente cuando no nos ocupamos del zapato y caminamos seguros. Mi bolígrafo es lo que es cuando yo escribo sin ocuparme en absoluto de él (y precisamente es en esa «confianza» en donde está mi reconocimiento de la presencia del bolígrafo); en cambio, el bolígrafo se hace tema de expresa consideración cuan-

do, por ejemplo, la tinta se le acaba o se derrama, es decir: precisamente cuando ya no vale. Ahora bien, sentarme, ofrecer la silla a un visitante, escribir, etcétera, son cosas que yo, ahora o luego, me encuentro «en el caso de» hacer, tienen lugar dentro del proyecto que es mi propio ser, como la silla, el zapato y el bolígrafo tienen lugar dentro del ámbito que se extiende entre el cielo y la tierra, dentro del «mundo». El «mundo» es el ámbito de los posibles caminos en mi «poder ser», ámbito que resulta abierto en el proyecto que mi «poder ser» es. Toda explicación teorética y «científica» de las cosas es posterior a esto, porque la ciencia es ya una decisión determinada que puedo adoptar en cuanto que me encuentro «siendo» mi propio ser y sólo sobre la base de él, es una actitud posible, y sólo en virtud de esa actitud aparecen las cosas en ese peculiar y secundario modo de presencia al que llamamos «objetividad».

En el abrirse del mundo como mundo, cada cosa recibe su lugar propio, esto es: es reconocida en su propio ser; o, lo que es lo mismo, en el proyecto global de mi propio ser, en el que en cada caso me encuentro, y sólo dentro de él, tienen sentido (o, si se prefiere, tienen lugar) esta y aquella y la otra posibilidad en la que yo me encuentro, el sentarme o el saludar a un amigo o el tomar mi bolígrafo para escribir.

Mi propio ser, como proyecto en el que en cada caso me encuentro, y el abrirse del mundo como presencia de las cosas, son *lo mismo.* En el acontecer de mi propio ser —esto es: en el encontrarme en cada caso en el proyecto que es el mío— lo que acontece es el abrirse del mundo, la presencia de las cosas, el *ser.*

Como el vegetal termina donde empieza el animal,

y el agua del mar linda con el aire y con la tierra, y el Estado empieza donde termina la tribu, y una nación donde termina otra, y, en general, todo lo que nos hace frente dentro del mundo tiene unos límites que lo definen, así se piensa que el ente que soy en cada caso yo mismo tendrá también un contenido propio delimitable y definible, al cual se llama «el yo» o «la interioridad psíquica» o «la conciencia», etc., según las diversas terminologías. Sin embargo, si prescindimos de toda pretensión de comodidad intelectual, de toda exigencia de formar un sistema de conceptos fácil de manejar, y si nos atenemos a lo que se muestra por sí mismo, tendremos que reconocer esto: que no encontramos jamás «el yo» (o como se lo quiera llamar) como un ente con un contenido propio delimitable frente al de los otros entes. Por el contrario, el ente que yo mismo soy me es patente en cuanto mi propio «poder ser», mi proyecto, y esa patencia no es otra cosa que la patencia del mundo. Si, de la presencia del ente que yo mismo soy, pretendo (por así decir) quitar todo lo que es otra cosa que yo para quedarme con el puro «yo», no queda nada. Mi proyecto no es otra cosa que la abertura del mundo; mi propio ser consiste en el *ser,* esto es: en la presencia de cada cosa en el modo de presencia que le es propio, de la silla en la que puedo sentarme o que puedo ofrecer a un visitante, del papel en el que escribo, de la luz del sol, del cielo que determina las horas y de la tierra en la que me apoyo.

Lo que hasta aquí hemos llamado «ontología» es lo que llamamos *filosofía.* Recogiendo un modo de expresión aristotélico, llamaremos también «filosofía primera» a la ontología fundamental.

La tendencia a considerar el ente que soy en cada caso yo mismo como si se tratase de uno (aunque muy especial) de los entes que hacen frente dentro del mundo está ya implícita en el hecho de que se le dé a este ente un nombre de especie (a saber: «hombre», que es como «piedra», «caballo» o «árbol») y se pretenda dar de esa especie, como de las demás, una definición que la delimite frente a las demás, tradicionalmente «animal racional»; en esta definición, en efecto, se pone como base la noción de un tipo de entes que hacen frente dentro del mundo («animal») para luego añadirle la determinación de racional, la cual, por lo tanto, tiene —ya de antemano— que ser entendida como determinación de un ente de los que hacen frente dentro del mundo. Si se acepta la noción de «ontologías particulares» (esto es: la noción de una diversidad de modos de *ser*), se reconoce, desde luego, que al «hombre» le pertenece un modo de ser distinto del de la piedra, el caballo, el ábaco y la figura geométrica; así se funda la noción de una ontología particular del hombre, a la cual se llama «antropología filosófica». Ahora bien, lo que hemos dicho en los párrafos precedentes es que la extrema peculiaridad del ser propio del ente que yo mismo soy reside precisamente en que ese ser no es ningún modo particular de ser, porque consiste en estar de un lado a otro en la abertura del mundo, en la cual tiene su ser todo cuanto, en uno u otro modo, es. Del «hombre», pues, del ente que en cada caso yo mismo soy, no hay ontología particular; hay la ontología fundamental; no porque la cuestión del ser se reduzca a la cuestión «del hombre», sino por lo opuesto, a saber: porque la cuestión «del hombre» se «reduce» a la cuestión del ser. O, si

se prefiere: no hay «el hombre»; el ente que yo mismo en cada caso soy no es una especie a delimitar, mediante una definición, frente a las otras especies; «ser hombre» (si aceptamos por un momento esta expresión) no es ser una cosa determinada, sino que es estar abierto al *ser*, en el que *es* todo cuanto de alguna manera *es;* es pertenencia a ese *ser*, consiste en él. La filosofía no es una «ciencia del hombre»; en primer lugar, porque no es una «ciencia»; en segundo lugar, porque no trata «del hombre», sino del ser.

La precedente respuesta a la pregunta «¿qué es la filosofía?» pretende ser fiel a la historia, es decir: pretende corresponder a aquello de lo que efectivamente se han ocupado los filósofos. Creemos que ello está ya suficientemente claro por lo que se refiere a Platón y Aristóteles, y también por lo que se refiere a Descartes en la corta medida en que nos hemos ocupado de su pensamiento en este libro; en cuanto a Kant, el otro de los filósofos en los que hemos venido apoyándonos fundamentalmente, conviene añadir aún algunas consideraciones con el fin de dejar en claro que, cuando Kant se pregunta precisamente «cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*», lo que hace no es otra cosa que formular a su manera la pregunta por el ser; en efecto:

a) «Juicio» es el «esto *es* así», es la enunciación de un «ser...»; lo que dice el juicio es que algo «es...». Y «cómo es posible» quiere decir: cómo está constituido, en qué consiste, cuáles son sus «condiciones de la posibilidad» (cf. pág. 142). Pero:

b) El «ser» sólo es empleado en la plenitud de su sentido (no como mera forma gramatical de unión)

cuando, en el juicio mismo, algo (el «sujeto») *se manifiesta como* algo (el «predicado»), cuando hay presencia, manifestación de algo. En los juicios analíticos esto no ocurre; el juicio mismo no revela nada. Por lo tanto, ha de tratarse de los juicios sintéticos.

c) Lo empírico, según había explicado ya Descartes (cf. págs. 93-94), es siempre incierto; por lo tanto, según la previa determinación cartesiana (y, en general, moderna) del ser como certeza, lo empírico no corresponde propiamente a la noción de *ser;* el «es...» que se enuncia basándose en el hecho de la experiencia no responde más que secundariamente a la noción de «ser». Ha de tratarse de un «es» que exprese necesidad; por lo tanto, ha de tratarse de juicios «a priori». Este es el planteamiento inicial, que, por obra de la investigación de Kant, resulta modificado en el siguiente sentido:

La experiencia es la presencia de lo ente, esto es: su tener lugar, su *ser.* Todo contenido de la experiencia es contingente, pero la constitución de la experiencia misma como tal es necesaria. Lo cual quiere decir: todo lo ente es contingente; lo necesario es aquello en lo cual consiste ser, ya que ello constituye de antemano aquel ámbito dentro del cual y con arreglo al cual (y sólo dentro de él y con arreglo a él) puede algo ser. Los principios en los que se basan los juicios sintéticos *a priori* no expresan características de entes (las cuales son siempre empíricas), sino la constitución del *ser* mismo, la cual contiene las «condiciones» con arreglo a las cuales puede algo en general ser.

Ahora bien, cuando Kant habla de los juicios sintéticos *a priori,* de lo que habla es de los juicios de la matemática y de los principios fundamentales de la

física matemática. Para él, la presencia de las cosas, el mostrarse de los fenómenos, es el conocimiento teórico, y el conocimiento teórico riguroso de las cosas es la física matemática. La «experiencia» de que habla Kant es (o al menos está pensada a partir de) lo que sirve de base a la *ciencia experimental,* y, en efecto, el resultado de la investigación de Kant es la fundamentación rigurosa de la posibilidad del conocimiento físico-matemático-experimental. Si ponemos esto en relación con lo que en este mismo capítulo hemos dicho sobre la diversidad de ámbitos de entes y sobre las ontologías particulares, parece que Kant permanece totalmente en el ámbito en el que el «esto» mencionado en páginas 189-190 es una masa de tantos kilogramos y de tal composición química con forma de prisma cuadrangular de tales medidas, y que, por lo tanto, lo que Kant nos da es una ontología particular de cierto ámbito de entes, a saber: los «objetos de la experiencia», esto es: lo que aparece en el conocimiento físico-matemático-experimental. Esto es cierto a medias, porque lo que fundamentalmente preocupa a Kant no es desarrollar el contenido de esa ontología (= exponer sistemáticamente lo que puede decirse *a priori* acerca de los objetos de la experiencia), sino más bien esto otro: que (por qué y cómo) la experiencia misma no es posible sin conocimientos *a priori,* que (y por qué y en qué sentido) los principios *a priori* son las «condiciones de la posibilidad» de la experiencia, que (y por qué y cómo) las condiciones de la posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia; en suma: lo que Kant se ocupa en poner de manifiesto no es tanto el contenido de la ontología en cuestión como la posibilidad

y la necesidad de una ontología, la distinción y relación entre la ontología y el conocimiento óntico, esto es: qué preguntamos cuando preguntamos no por ciertos entes, sino por el *ser* de esos entes; con lo cual ya está dicho que la problemática constante en la obra de Kant es la de la ontología fundamental.

14

EL TIEMPO EN ARISTÓTELES Y TEMAS CONEXOS

Que un pensador parezca ofrecer una ontología particular y que, sin embargo, en virtud de su especial atención a cómo ha de ser una ontología en cuanto tal, la problemática de fondo sea la de la ontología fundamental (como acabamos de ver por lo que se refiere a Kant), esto ha ocurrido más veces en la historia de la filosofía.

Aristóteles acuña los conceptos fundamentales de su filosofía (como los de *dýnamis* y *enérgeia* o *entelékheia*, de *morphé* y *hýle*) fundamentalmente en conexión con cierto ámbito de entes, que él define así: aquello que, por sí mismo, tiene en sí el principio de su propio movimiento. Ya sabemos que por «movimiento» entiende Aristóteles toda especie de cambio, ya que «movimiento» es para él el «llegar a ser...», en el que el «ser...» puede tener lugar en el modo de cualquiera de las categorías (cf. pág. 72). Vamos a detenernos un poco en la noción de lo que por sí mismo tiene en sí el principio de su propio movimiento:

El movimiento «propio» de algo es aquel que pertenece a ese algo en virtud de lo que ello mismo es, esto es: en virtud de su *eîdos*. Así, el crecimiento de una higuera tiene lugar en virtud de (y con arreglo a)

su mismo «ser higuera»; la caída de una gota de agua en el aire, o la subida de una burbuja de aire en el agua, obedece a que el lugar «propio» del agua como agua es «abajo» con respecto al aire y el del aire es «arriba» con respecto al agua, etc. Una estatua, ciertamente, también cae, pero ¿pertenece este movimiento a la estatua en cuanto estatua (a la estatua en virtud de su *ser* propio, de su presencia de estatua)?; pertetenece al material del que está hecha la estatua, y le pertenece a él en virtud de la determinación que él mismo tiene, no específicamente como material para la estatua, por lo tanto no en virtud del *eîdos* de la estatua. Hablemos ahora de un movimiento que pertenece sin duda a la estatua como estatua, a la estatua «por sí misma», esto es: por ser estatua; nos referimos al «ser producida», a la producción de la estatua. Este movimiento acontece, ciertamente, en virtud del *eîdos* de la estatua, pero veamos de qué manera: *eîdos* significa presencia; del «llegar a ser» de la estatua el *eîdos* de la estatua es principio no en cuanto presencia de un «esto» presente y que es una estatua, sino en cuanto presencia a la «mirada» del artista, que «ve» lo que «puede hacerse». En cambio, en el «llegar a ser» de un caballo, el *eîdos* caballo es principio en cuanto presente en un «esto», a saber: en el caballo progenitor; aquí el *eîdos* tiene lugar de la misma manera como principio y como *eîdos* de la cosa de la que es principio, mientras que en el llegar a ser de la estatua el *eîdos* no tiene lugar de la misma manera como principio (presencia a la mirada del artista) y como *morphé* de la cosa que «nace». Así, pues, el caballo tiene en sí aquello mismo que es principio de su llegar a ser (esto

es: lo tiene en la misma manera en que ello es principio); la estatua, en cambio, no.

Para delimitar la región de entes a la que (con arreglo a Aristóteles) nos estamos refiriendo, es preciso además tener en cuenta esto: que los entes en cuestión no sólo han de tener en sí el principio de su propio movimiento, sino que, además, tal cosa ha de acontecerles «por sí mismos», no «por coincidencia». Por ejemplo: la salud de un cuerpo vivo tiene por principio su propia *morphé,* ya que no es otra cosa que el conjunto de todos los movimientos que le son propios, y en este sentido el cuerpo vivo tiene en sí por sí mismo el principio de su salud; pero, en cuanto la salud es restablecida por la medicina, entonces la *morphé* del cuerpo vivo es principio en cuanto presencia a la mirada del artista (esto es: del médico); pues bien, esto último no deja de ser cierto por el hecho de que médico y enfermo sean el mismo individuo, de que el médico se cure a sí mismo, porque esta coincidencia es solamente eso: una coincidencia; el cuerpo vivo en cuestión «tiene en sí» el principio de su tratamiento médico, pero lo tiene no por sí mismo (es decir: no por ser un cuerpo vivo de la especie de la que se trata), sino porque, además, se da la coincidencia de que es médico.

Aristóteles llama *phýsis* al ser de los entes que por sí mismos tienen en sí el principio de su propio movimiento, mientras que llama *tékhne* (que podemos traducir por «arte») al ser de aquellos entes cuyo llegar a ser tiene como principio el *eîdos* en cuanto presencia a la mirada del *tekhnítes* («artista»). En el conjunto de escritos aristotélicos que tradicionalmente se llama «Física», Aristóteles se propone un análisis de en qué consiste el *ser* al que llama *phýsis,* lo cual, según los

conceptos que hemos expuesto en págs. 193-196, sería una ontología particular. Es en este análisis en donde Aristóteles elabora los conceptos ontológicos de *morphé* y *hýle, enérgeia* o *entelékheia* y *dýnamis,* aunque no restringe la validez de los mismos al solo dominio de la *phýsis.* El esfuerzo del análisis está más en encontrar lo específico de una problemática ontológica en cuanto tal que en desarrollar la particular ontología de cierta región de entes. De aquí la aparente paradoja de que, por una parte, Aristóteles habla de una «filosofía primera», distinta de la «física», y, por otra parte, los escritos aristotélicos que parecen dedicarse a esta «filosofía primera» aparecen constituyendo un conjunto que, desde la Antigüedad[25], es llamado «metafísica» (es decir: lo que está «a continuación de la física» y, a la vez, «más allá de lo físico»), nombre que responde a una observación cierta: la de que en estos escritos, tomando como base los conceptos de la ontología de la *phýsis,* como *enérgeia, entelékheia, dýnamis* y *eîdos,* se traspasa el ámbito de la *phýsis.* Las reflexiones aristotélicas que exponemos en este capítulo pertenecen en principio a la «física», aunque a partir de ellas se hace patente (como se podrá ver con claridad en el capítulo siguiente) la necesidad de traspasar el ámbito de lo «físico».

Según Aristóteles, el *tiempo* es un aspecto esencial del «llegar a ser» (esto es: del *movimiento*) y no es

[25] No desde Aristóteles. El agrupamiento de los escritos de Aristóteles en ciertos conjuntos considerados como «obras» y dotados de títulos no se debe al propio Aristóteles, sino a los hombres que, en los siglos siguientes, dirigieron la escuela que él había fundado.

ninguna otra cosa. Si hay eso que llamamos «tiempo», es por lo siguiente:

El movimiento es «la *entelékheia* de aquello que es por lo que se refiere a la *dýnamis,* precisamente en cuanto que ello es por lo que se refiere a la *dýnamis*» (cf. pág. 77). Esto significa que el movimiento es *de... a...*; «*entelékheia* de la flor en cuanto que ésta es, por lo que se refiere a la *dýnamis,* fruto», esto quiere decir: movimiento (o cambio) *de* la flor *a*l fruto. Obsérvese que no se trata aquí de «el movimiento» como el pasar y pasar interminablemente, como el indefinido acontecer, sino que se trata del «llegar a ser» de algo determinado, del «llegar a ser A» o «llegar a ser B», esto es: del movimiento en cuanto constituido por un *fin (télos)* y como, con arreglo a ese fin, movimiento a partir de algo determinado. Pues bien, si el movimiento es *de... a...,* esto quiere decir que es una cierta distensión, un *entre,* que el movimiento es diferencia entre «antes» y «después»; tal es el fundamento del fenómeno «tiempo». Decimos que hay tiempo en cuanto discernimos en el movimiento el *antes* y el *después,* distinguimos lo anterior y lo posterior como tales y, por lo tanto, reconocemos el *entre;* no hay tiempo si no hay un antes y un después distinguibles, es decir: si no hay cambio (= movimiento).

Hasta aquí se ha tratado del tiempo solamente como lo que nosotros llamamos «intervalo de tiempo» (*de... a...*), no como «el tiempo» indefinidamente continuado. Y, en efecto, en la doctrina aristotélica del tiempo, el *entre* (el tiempo como intervalo) es el fenómeno primero a partir del cual se pasa a la noción de «el tiempo» que se continúa indefinidamente. Vamos a ver cómo se pasa:

El «antes» y el «después» mencionados, Aristóteles los entiende como dos «*ahora*», necesariamente distintos, pero absolutamente iguales en cuanto que cada uno de ellos es ahora; es decir: entiende los «ahora» como cortes en un continuo, como lo son, por ejemplo, los puntos de una línea; lo propio del continuo es que entre cualesquiera dos cortes pueden introducirse otros, esto es: que se puede cortar por cualquier punto, o, lo que es lo mismo, que no hay ningún punto privilegiado. Entender así el tiempo significa, entre otras cosas, entender que el tiempo es «infinito» (es decir: que siempre continúa y que nunca empezó), ya que, si todos los «ahora» son cortes igualmente válidos en el continuo, no puede haber un ahora inicial ni un ahora final; ser «siempre igual» implica «permanecer siempre». Ahora bien, si sólo cabe hablar de tiempo en cuanto que hay un movimiento, entonces, para que quepa hablar de *el* tiempo continuo y siempre igual, tiene que haber un movimiento continuo y siempre igual, un movimiento que sea: *a)* continuo, esto es: un cambio en el que entre un punto de partida y un punto de llegada del cambio haya infinitas posiciones intermedias, infinitos cortes posibles, todos igualmente posibles, y entre cualesquiera dos de esos cortes siga habiendo infinitos posibles, y *b)* siempre igual, esto es: un movimiento en el que no haya ninguna cualificación de las posiciones, en el que todas las posiciones sean iguales, como lo son los instantes del tiempo. Ya la condición *a* sólo la cumple un tipo de movimiento: el cambio de lugar: A ———————— B; el movimiento de A a B «pasa» por todos los (infinitos) puntos del segmento

AB[26]. Pero la condición *b* la cumple únicamente un movimiento (de lugar) circular uniforme; en efecto, la circunferencia es la única curva en la que ningún punto tiene una posición relativa (dentro de la curva) distinta de la de otro punto de la misma curva; la «historia» pasada y futura de un movimiento circular uniforme, «contada» a partir de cierto punto de su trayectoria, es la misma que a partir de cualquier otro. El movimiento circular uniforme es el movimiento «siempre igual». Pero ¿por qué Aristóteles no piensa en el movimiento uniforme rectilíneo? Aquí nos contentaremos con la siguiente observación: el movimiento uniforme rectilíneo es «siempre» y «siempre igual» a condición de que admitamos una extensión infinita; puesto que hemos dicho que tiene que haber un movimiento siempre igual, atribuir este papel al movimiento uniforme rectilíneo sería admitir que hay una extensión infinita, que lo infinito *es,* lo cual es una contradicción, porque, según hemos explicado en varias ocasiones, *ser* (esto es: «ser...») significa «mostrarse como...» y, por lo tanto, significa determinación (de-*termin*ación) o, si se prefiere, de*termin*abilidad, de*limit*abilidad; lo infinito es lo no-ente, ya que es, según dice la misma palabra «in-finito», lo que no puede ser determinado, delimitado, lo que no tiene una determinación, lo que no «es...». El movi-

[26] Cualquier otro modo de movimiento (que no sea en sí mismo cambio de lugar) sólo tiene esta propiedad en la medida en que comporte cambio(s) de lugar; por ejemplo: el crecimiento. Utilizando una consideración moderna, podemos poner este otro ejemplo: del movimiento de frío a caliente o viceversa cabe decir que «pasa» por todos los «estados intermedios» únicamente por cuanto es asociable a cierto cambio de lugar, por ejemplo: al desplazamiento del extremo de una columna de mercurio.

miento uniforme circular, en cambio, es el «siempre igual» finito.

Pues bien, Aristóteles encuentra ese movimiento circular y siempre igual en el movimiento de los astros; la astronomía griega, en efecto, había realizado la hazaña matemática de descomponer todos los movimientos visibles de los astros en suma de movimientos circulares de esferas ideales cuyos centros coinciden todos con el de la tierra, atribuyendo a cada esfera un solo movimiento circular uniforme sobre sí misma y admitiendo que cada esfera es llevada a su vez por el movimiento de la inmediatamente exterior, sobre la cual tiene fijos los polos de su eje de rotación. El que el movimiento siempre igual sea el de los astros concuerda muy bien con la tesis aristotélica de que el movimiento siempre igual es lo que hace posible un tiempo siempre igual; porque, en efecto, es con relación al movimiento de los astros como medimos el tiempo; y todavía por otra razón más, que hace que esta adopción del movimiento de los astros como punto de apoyo para la medición del tiempo no sea una elección arbitraria, ni siquiera una cuestión de comodidad y facilidad, sino el reconocimiento de las cosas tal como son; esa razón es la siguiente:

En cierta manera el movimiento siempre igual de los astros reúne en sí todo movimiento. Todo nacer y perecer sobre la tierra tiene lugar por obra (y —por así decir— al compás) de la sucesión de las estaciones, del día y la noche, es decir: del movimiento de los astros. Y todo otro movimiento «natural» (como lo es para el fuego el subir, para las piedras el caer) está en cierto modo incluido en esto, porque pertenece a lo que nace en virtud de su mismo nacimiento, de su

misma naturaleza. Así, pues, no sólo «hay un» movimiento siempre igual, sino que puede decirse que *el* movimiento es siempre igual, que *el* movimiento es circular. Y así tenía que ser, puesto que el tiempo, para cuya fundamentación buscábamos un movimiento siempre igual, es *el* tiempo, por el cual se fecha *todo* proceso. Si, siendo el tiempo la distinción entre el «antes» y el «después» de un movimiento, cualesquiera tiempos pueden considerarse como intervalos dentro de un único tiempo universal y siempre igual, ha de ser porque todo movimiento se encuentra en cierta manera incluido en un único movimiento universal y siempre igual.

Puesto que carece de sentido la noción de un comienzo absoluto o de un final absoluto del tiempo (todo «ahora», en efecto, es un límite entre un «antes» y un «después»), también carece de sentido la noción de un comienzo absoluto o de un final absoluto del movimiento y, por lo tanto, la de un comienzo o final absoluto del mundo. Esto parece ponernos de nuevo ante la cuestión del infinito, pues parece que hemos afirmado que el mundo es «infinito» en el sentido de que es siempre, de que nunca empezó ni acabará. Sin embargo, decir que el mundo nunca empezó ni acabará no es afirmar ningún infinito, sino, por el contrario, afirmar que, *siempre,* lo que *es* (lo que tiene lugar en el modo de la *entelékheia*) es (como dice la misma palabra *entelékheia,* cf. pág. 76) finito, determinado y, por lo tanto, le pertenece siempre una *dýnamis* también determinada, también finita, de modo que, puesto que siempre hay «en cuanto a la *dýnamis*» algo, el movimiento sigue siempre. La «infinitud» del movimiento reside en que todo lo que es algo en cuanto a la *ente-*

lékheia es también algo en cuanto a la *dýnamis*. Si antes decíamos que el *ser* mismo (la *entelékheia*) es finitud, es determinación, ahora vemos que la «infinitud» consiste en la *dýnamis*, esto es: en el no-ser. Aristóteles no piensa en el tiempo como en una extensión total, para afirmar que esa extensión es infinita; tal consideración es artificiosa, porque el tiempo nunca se da como totalidad; lo que hay es siempre un momento del tiempo, y lo que dice Aristóteles es que en cada momento (por lo tanto: en todo momento, en este y aquel y el otro momento, «siempre») el movimiento sigue.

Para nosotros, los hombres de la Edad Moderna, la noción de una infinitud en extensión (de la infinitud «espacial») es la cosa más natural; incluso cuando decimos que el tiempo es «infinito», lo estamos pensando como una línea, es decir: como copresencia de las partes en el espacio, lo cual es una mala manera de representárselo, porque precisamente el tiempo es la negación de la copresencia; los puntos de una línea están presentes todos a la vez, los «ahora» del tiempo son, cada uno de ellos, la *no* presencia del anterior y del siguiente. Admitir que el tiempo (y, por lo tanto, el movimiento) siempre sigue y nunca comenzó no es admitir algo infinito, sino precisamente admitir que el todo es finito *en todo momento;* muy otra es la cuestión por lo que se refiere al espacio; aquí sí, admitir «el espacio» que va siempre más allá de cualquier límite sería admitir un infinito, porque los puntos del espacio son todos a la vez, la separación en el espacio es copresencia. Pues bien, ¿qué pasa, en Aristóteles, con «el espacio»? No pasa nada; «el espacio» ni siquiera

puede ser dicho en griego antiguo[27]; cuando un pensador griego (Demócrito) trató de establecer algo lejanamente parecido, lo llamó «el vacío», y precisamente Aristóteles insiste en que no puede haber «vacío»; donde termina un cuerpo empieza otro. El *lugar* de un cuerpo no es otra cosa que «el límite de lo envolvente», y lo envolvente es a su vez cuerpo; por lo tanto, no se trata de un lugar «en el espacio»; la distancia es, por así decir, el tamaño de lo que hay en medio, y lo que hay en medio es también cuerpo.

Aristóteles no ignoraba que *matemáticamente* lo infinito (por ejemplo: la línea recta) tiene plena validez. La diferencia entre la posición aristotélica y la moderna radica en el diferente significado que se atribuye a lo matemático. Para la «física» moderna, la matemática es algo así como la constitución fundamental del ser; lo ente ha de poder —por principio— expresarse en matemática. En cambio, en Aristóteles, la matemática es aquel tipo de consideración en el que se *prescinde* precisamente de lo que constituye el *ser* de lo «físico», como vamos a ver:

En la consideración matemática se prescinde del carácter determinado (de «cualificación para...») de la *hýle*. El matemático no se desentiende de la *hýle* en general, porque ha de considerar las cosas de las que trata como cosas individuales (sin lo cual no habría número), pero prescinde de la *hýle* como cualificación. Ya sabemos que la *hýle* es cualificación o determinación, porque es *hýle* para una *morphé,* no es lo «neu-

[27] La palabra *khóra* significa «espacio» en el sentido de «lugar», «región», esto es: siempre un espacio delimitado, nunca *el* espacio.

tro» e «indeterminado». Cuando el matemático considera un hexaedro regular, sabe, desde luego, que *este* hexaedro es otro que aquel otro, aunque sean iguales (la prueba es que el matemático puede hablar de dos figuras iguales manteniendo —como esencial al problema del que trata— el hecho de que sean dos y no una); por lo tanto, no prescinde de la *hýle,* porque el carácter de «esto» (la «individualidad») estriba en la *hýle;* pero al matemático le tiene sin cuidado el que el hexaedro sea de sal o de otra cosa, e incluso que de aire no pueda haber hexaedros. Esto es: el matemático prescinde de la *hýle* como cualificación y, por ello, prescinde de la unidad esencial de la *hýle* y la *morphé,* de que aquélla es *hýle* para una *morphé* y ésta es *morphé* de cierta *hýle.* La *phýsis* (esto es: el ser de los entes de los que se ocupa la «física» en sentido aristotélico) es *salir* a la luz, llegar a ser, esto es: la oposición de la *morphé* a la *hýle.* Por eso puede decir Aristóteles que la matemática considera las cosas «sin movimiento» (= sin «llegar a ser») y que, por ello, la matemática es esencialmente otra cosa que la «física» y no puede en modo alguno constituir el fundamento de la física; la matemática considera lo físico al margen de la *phýsis.*

15

TIEMPO Y PROYECTO

Más arriba (págs. 216-217, incl. nota) hemos aludido a que en griego antiguo no había una palabra para designar «el espacio» (único, infinito), sino que *khóra* significa «lugar», «región» o «paraje», es decir: lo que diríamos un «espacio» delimitado, una «porción de» espacio. Más grave aún es que algo parecido (no exactamente lo mismo) ocurra con «el tiempo». La palabra *khrónos* se considera habitualmente como la designación griega del tiempo; sin embargo, su significado arcaico (y aun, fundamentalmente, su significado clásico) es siempre el de lo que nosotros llamamos un «espacio de tiempo», no el de *el* tiempo. Sin embargo, una palabra que puede traducirse a veces por «el tiempo», y que designa algo así como una totalidad, no por ello designa un «infinito»; esa palabra es *aión.* Pero *aión* designa también —y a primera vista éste es su significado más antiguo en griego— la vida como duración finita, el «tiempo» concedido al mortal; no la duración en el sentido de la «cantidad de tiempo» que dura la vida, sino la vida misma como la historia o el destino del mortal, que incluye siempre la referencia al «límite» de la muerte. Digamos de paso que la palabra griega traducida generalmente por «destino»

(moîra) significa literalmente la «parte» que a uno le toca, o bien la adjudicación de parte; *aión* aparece muchas veces con la traza de designar lo mismo que *moîra,* y, por otra parte, *moîra* (y *móros,* que es sólo una variante morfológica de la misma palabra) también puede significar la muerte. Por añadidura:

El paso de *khrónos* a designar «el tiempo» como serie indefinida tiene lugar a una con un cambio de sentido de *aión,* cambio que tiene lugar no sólo en el vocabulario, sino expresamente en la filosofía, concretamente en Platón. Platón llama *aión* a la temporalidad (o, si se prefiere, a la intemporalidad) propia de las ideas, esto es: al «siempre» (de ahí viene la traducción de *aión* por «eternidad», aunque este no era el significado de la palabra)[28]. Las cosas, añade Platón, son algo así como imitación de las ideas; por lo tanto, ha de haber en ellas algo así como una imitación del *aión.* Ahora bien, el único «siempre» posible en las cosas es el «cambiar siempre», el permanente pasar y pasar, y esto es el «tiempo» *(khrónos).* Platón funda aquí la noción del tiempo como sucesión uniforme e indefinida, noción que Aristóteles fijará en la forma que hemos visto, siendo de destacar, sin embargo, que incluso Aristóteles *parte* de la noción del tiempo como un

[28] «Siempre» es *aiei* o *aei,* palabra de la misma raíz que *aión.* Pues bien, *aieí* tampoco designa la serie uniforme e infinita del tiempo; al decir *aieí,* un griego no pensaba en el tiempo como extensión, como suma de infinitos puntos o «momentos», sino en *cada* momento, no en el conjunto «infinito» de todos los momentos; que algo es «siempre», en griego, no quiere decir que es eterno (eso es ya una teorización posterior), sino que es en todo momento; es una diferencia comparable a la que hay entre decir algo de «todo hombre» (en el sentido de «cada hombre por ser hombre») y decirlo de «todos los hombres».

«entre», como un intervalo, la distinción entre el «antes» y el «después» de un movimiento, y que *pasa* a la noción del tiempo como serie uniforme e infinita por el hecho de entender el «antes» y el «después» del movimiento como dos «ahora» (cf. págs. 210-213).

¿En qué manera podríamos entrar en contacto con la noción griego-arcaica del tiempo? No se trata aquí de exponer una «doctrina» o una «teoría» acerca del tiempo; eso no lo hay antes de Platón y Aristóteles. La «noción» (por llamarla de algún modo) de que hablamos es anterior a la teoría.

Arriba (págs. 198-201) hemos dicho que la primaria patencia de las cosas tiene lugar en el «proyecto» que es mi propio ser; que la silla me es presente en cuanto me encuentro en la posibilidad de sentarme en ella o de ofrecerla a un visitante; y hemos dicho también que la genuina patencia de mí mismo es el hecho de que me incumben determinadas posibilidades; en otras palabras: que mi ser (el ser que me incumbe como *mi propio* ser) es «*poder* ser». En cuanto que me encuentro en determinada posibilidad, me encuentro en un «más allá»; no «más allá de mí mismo», como si el «yo mismo» fuese un punto de partida fijo, sino que el «mí mismo» es él mismo un «más allá», puesto que mi propio ser es el «poder ser» que me incumbe. No es la proyección hacia un «futuro» indefinido, porque las posibilidades de que hablamos no son posibilidades en abstracto, sino aquello que yo me encuentro «en el caso de» hacer o de sufrir. Que yo «me encuentro en el caso de» quiere decir que llega el tiempo de...; el tiempo de la siembra, o el de la recolección, o el tiempo de almorzar o de descansar, no son puntos de un continuo (en el que cualquier punto es igualmente re-

levante —igualmente irrelevante— que cualquier otro); no contamos el continuo del tiempo (de suyo neutro) para señalar la «hora de...», sino que nuestra primera experiencia del tiempo es el «encontrarse en el caso de...», por cuanto la posibilidad tiene su propio tiempo, no porque esté localizada en un punto del continuo llamado «tiempo», sino por otra consideración mucho más elemental y que no pertenece a la teoría, sino al proyecto mismo, a saber: que yo puedo empuñar la posibilidad o dejarla pasar, mas no guardarla en el bolsillo. Lo que aquí se nos manifiesta no es ningún continuo, en el cual se localicen puntos; la consideración del tiempo como un continuo surge cuando yo me coloco fuera (fuera de aquello de lo cual no puedo estar fuera, fuera de mi propio ser) y pretendo considerar la cosa teoréticamente, según aquel modo de proceder descrito como «teorético» en págs. 197 y sgtes.

En la consideración teorética del tiempo aparece éste como una línea en la que cada punto es un «ahora»; cada «ahora» divide la línea en dos semirrectas, digamos: cada ahora es un «presente» que deja tras de sí un «pasado» y tiene ante sí un «futuro». Al hablar de posibilidad y de «encontrarse en el caso de...», hemos evitado la palabra «futuro», porque esta palabra (al igual que «pasado») designa con demasiada fuerza una extensión indefinida, cuando allí sólo hablábamos de que *llega* el tiempo de..., hablábamos de un «advenir» que mi propio *ser* es en cuanto que es «poder ser». La posibilidad es aquello en lo que *nos encontramos*, según expresión ya muchas veces repetida aquí, y esto quiere decir: la noción de un comienzo de mi ser (que se situaría en un punto del continuo «tiempo») pertenece a la consideración teorética, en la que yo me sitúo fuera; en la experiencia originaria de mi propio ser, yo me encuentro en cada caso *ya* siendo, en cada caso *ya* en un determinado proyecto. Es lo mismo decir que yo me encuentro ya, en cada caso, siendo en un determinado proyecto que decir que el mundo (el «mundo» del que hablamos en pág. 200) es ya, en cada caso, como en casa caso es, porque, según dijimos en págs. 197-203, el proyecto (que es mi propio ser) y la abertura del mundo son la misma cosa. El «haber sido» no consiste en la localización en la semirrecta que «queda atrás»; consiste en que mi proyecto tiene en cada caso ya una determinada constitución, que me es concedida como mi «destino»; el «haber sido» tiene lugar, pues, en el propio «poder ser», no sólo lo «condiciona» mediante el «principio de causalidad». Igual que el «advenir» no es un continuo sobre el cual se sitúan en uno u otro punto acontecimientos, sino que es el «poder ser...» del proyecto, así el «sido» no es la otra mitad del mismo continuo, sino que es el propio «poder ser...» en cuanto «*ya*»; de aquí el que la historia no sea la comprensión del «pasado», sino la comprensión de nuestro propio ser, esto es: el asumir nuestro propio «poder ser». Finalmente, el «presente» no es el límite entre dos mitades del continuo, sino que es esto: que en el proyecto en el que en cada caso me encuentro ya, y sólo en él, resulta originalmente descubierta (es decir: presente) en cada caso la cosa del caso.

Si la experiencia originaria del tiempo no nos revela ningún continuo, en el cual se marquen puntos, no nos revela tampoco ninguna infinitud. La infinitud no es una exigencia del sentido originario del tiempo, sino de la teoretización de ese sentido.

Sin embargo, con decir, como hemos dicho, que

cada posibilidad tiene su propio «tiempo», que no podemos guardar en el bolsillo la posibilidad para sacarla cuando queramos, dejamos que el tiempo sea el tiempo de esta posibilidad y el de aquella otra, etc., con lo cual mantenemos en cierta manera la infinitud, al menos como posibilidad de que se intercalen o se añadan siempre nuevos momentos (nuevas posibilidades). Ahora bien:

Lo que dijimos, al hablar de «poder ser» y de «proyecto», no fue que mi *ser,* el acontecer de aquello que en cada caso me concierne como mi propio ser, sea la yuxtaposición y sucesión de una posibilidad y otra y otra, en cuyo caso estaríamos irremediablemente atados a considerar el acontecer de mi propio ser como una serie en principio indefinida (aunque, como por accidente, se cierre alguna vez) y, por ende, a considerar el tiempo como un continuo sobre el cual se van colocando, en puntos determinados, las diversas posibilidades. Lo que dijimos fue que yo me encuentro, en todo caso, ya en un proyecto total de mi propio ser (sea o no expresamente asumido); ¿en qué consiste el carácter «total» de ese proyecto? Puesto que el tiempo originariamente experimentado (el advenir de aquel *poder ser* en el que yo me encuentro *ya* y en el cual es abierta la situación presente) no es otra cosa que el horizonte que se abre en el proyecto, la pregunta que acabamos de formular es lo mismo que esta otra: ¿cómo podemos poner de manifiesto un tiempo «total» y, por lo tanto, finito? Si al proyecto le pertenece algo así como un «final», éste no podrá ser simplemente algo que se da al final de un discurrir «en el tiempo», porque el proyecto no es ningún discurrir en el tiempo, sino el *ser* que yo, en cada caso, me encuentro en el caso de *ser*; tendrá que ser algo que,

en cada caso, constituye el proyecto mismo como proyecto; no una «particularidad» del proyecto, sino lo que lo constituye en proyecto total y, por lo tanto, fundamental, dentro del cual (y sólo dentro de él) tiene sentido toda posibilidad concreta.

Hablar de un «final» de mi propio ser, de un final del acontecer que me incumbe como mi propio ser, es —al menos eso parece— hablar de la muerte. Cierto, pero lo importante no es mencionar ese concepto, sino qué es —y, sobre todo, en qué modo *es*— lo que mencionamos con él:

No se trata de un acontecimiento que tiene lugar «al final» de «la vida», esto es: que tiene lugar en un momento del tiempo. Cuando situamos un acontecimiento en el tiempo, nos lo representamos como presente en determinado momento. Y la muerte no puede ser representada como presente; carece de sentido la noción de mi propia muerte como un acontecimiento que me sería (llegado el caso) presente.

Dijimos que mi propio acontecer, mi propio *ser,* no puede ser comprendido como una serie de acontecimientos *presentes* cada uno en su momento, porque entonces resulta entendido como algo que me hace frente, no como el ser que yo mismo me encuentro en el caso de ser; mi propio ser sólo tiene lugar como el «poder ser...» que en cada caso me incumbe. Al decir esto, al hablar de un *ser* que sólo puede entenderse como *poder ser,* hemos dejado de lado la presuntamente evidente tesis de que la «posibilidad» es una noción que hace referencia (como un simple «todavía no») a la «realidad efectiva». Pues bien, notemos que esta manera habitual de entender la posibilidad depende de una manera de entender el tiempo, a saber: depen-

de de que el tiempo es entendido a partir del *presente,* como una serie de presentes sucesivos, esto es: como la serie uniforme de los *ahora.* Pues bien, el hacerse cargo de la muerte deja fuera de lugar la interpretación de la posibilidad en función de la realidad, porque la muerte no puede ser nunca una realidad, un presente, y, sin embargo, y precisamente por ello, es siempre posibilidad y siempre la única posibilidad que no tiene vuelta de hoja, la posibilidad última y definitiva. Lo que se juega en el hacerse cargo de la muerte no es la comprensión de una determinada posibilidad de mi ser, sino la comprensión propia y adecuada de mi propio ser como tal, ya que es la comprensión del «poder ser» precisamente como «poder ser», no en función de una «realidad». Por lo mismo, el hacerse cargo de la muerte no es nada parecido a «pensar en la muerte», tomando la muerte como tema de expresa consideración, porque precisamente en esto consideramos la muerte como lo que no es, como algo *presente,* como algo que se nos pone delante. La muerte tampoco está «después» de las «otras» posibilidades (nadie nos ha dicho que hayamos de morir «después»), sino, por así decir, abarcándolas todas de un lado a otro, constituyendo la totalidad del proyecto como tal. En suma: el modo en que mi propio ser me es dado, me es descubierto, es el del «poder ser». Si, por otra parte, el único «poder ser» constante, irrefutable e ineludible es la muerte, si, finalmente, el hacerse cargo de la muerte es el hacerse cargo del «poder ser» precisamente como «poder ser», entonces: el hacerse cargo de la muerte no es ninguna otra cosa que el hacerse cargo del propio ser como de *mi propio ser.*

Así como no puedo entender mi propio acontecer

como algo que me hace frente, como una serie de acontecimientos que tiene lugar *en* el tiempo, así la muerte no puede ser entendida como un acontecimiento que tiene lugar en algún momento del tiempo, como algo que en algún momento es presente, es «ahora». El hacerse cargo de la muerte quiebra el concepto teorético del tiempo. Si se concede a este concepto el papel de guía (como se hace implícitamente casi siempre), entonces hay que negar la muerte, para lo cual hay, en líneas generales, dos procedimientos: o bien prolongar indefinidamente la vida más allá de la muerte, dando a ésta el mero significado de un tránsito, o bien negar también la vida, considerando en «el hombre» únicamente procesos que han de ser considerados de un modo «científico» y «objetivo».

Hemos dicho que es dentro del proyecto total de mi propio «poder ser», proyecto en el que en cada caso me encuentro, donde tiene sentido toda posibilidad concreta, y, lo que es lo mismo, que en la abertura del mundo es concedido a cada cosa su lugar, esto es: el *ser* que le es propio. Ahora vemos, al caracterizar como «muerte» el carácter total del proyecto, que todo sentido tiene lugar a partir del no-sentido. Y así es: la abertura del mundo, en la que consiste el *ser* de toda cosa, sólo resulta relevante si es a la vez, en cada caso, un cerrarse; la claridad en la que puede algo en general aparecer (esto es: *ser*) sólo tiene lugar si es a la vez ocultamiento, oscuridad; el día es día porque le pertenece surgir de la noche y desaparecer en la noche; sólo podemos reconocer algún sentido si somos capaces de encontrarnos en la total ausencia de sentido. Sólo entonces resulta cuestión esto: que algo *es,* que hay *ser,* esto es: que acontece una abertura, un claro, en el

que esto es esto y aquello es aquello, en el que el cielo es cielo y la tierra es tierra, los dioses son dioses y los hombres hombres. Los pensadores griegos de la época arcaica mencionaban este abrirse del mundo cada vez que hablaban del *ser* [29].

No podemos tratar aquí la cuestión de qué tuvo que ocurrir para que entre el pensamiento griego arcaico, por una parte, y, por otra, Platón y Aristóteles, se produjese un giro, una pérdida de la posición originaria en la que los griegos de la época arcaica se encontraban no en el modo de una posición expresa, teoréticamente asumida, sino como en la tierra sobre la que pisaban. El caso es que Platón y Aristóteles tienen ya que reconquistar el problema del ser, y lo hacen a partir de la nueva situación, en la cual lo que «hay» es *lo* ente, es decir: que esto es así y aquello es de tal otra manera; en la que lo que se discute es solamente si esto es así o, por el contrario, es de aquella

[29] No sólo cuando emplean el verbo que hoy traducimos por «ser». En griego arcaico, como corresponde a una experiencia todavía no desgastada de lo que llamamos «ser» (a que esta palabra no era todavía un término banal), hay toda una serie de palabras que designan eso mismo, no porque sean sinónimas, sino porque lo «mismo» en cuestión admite todas esas caracterizaciones. Así, *phýsis* (relacionado con *phýein* y *phýesthai*: crecer, brotar, surgir) significa el abrirse, la eclosión. La palabra *lógos*, por su parte, significa el reconocer (= adjudicar) a cada cosa el lugar (esto es: el *ser*) que le es propio. Decíamos más arriba que el *ser* propio del hombre no es otra cosa que permanecer entregado a ese abrirse en el que le es adjudicado a cada cosa el ser que le corresponde; por eso el hombre es aquel ente cuyo ser consiste en ese reconocer a cada cosa el ser que corresponde a esa cosa, es decir: el hombre es aquel ente que *dice*, que designa y atribuye; la palabra *lógos* y el verbo correspondiente *(légein)* significan también el «decir».

otra manera. Partiendo de esta situación, Platón y Aristóteles preguntan qué quiere decir el «esto *es...*», en qué consiste el carácter de *ente*. Puesto que se parte de lo ente para preguntar en qué consiste su carácter de tal (esto es: su ser), la cuestión ya no es la claridad que de antemano hace posible todo aparecer, ya no es la abertura del ámbito abierto, en la cual es concedido a cada cosa su lugar, sino que es el aparecer de *lo que* aparece, es *lo* ente, bien que no como caballo o casa, sino como ente; el tema es, por así decir, la entidad de lo ente. Ahora bien, cualquier determinación que se establezca de la entidad de lo ente será a la vez un criterio para definir qué presuntos entes *son* propiamente y cuáles propiamente no son, es decir: nos dará (puesto que toda determinación delimita campos) una distinción entre «lo verdaderamente ente» y «lo no verdaderamente ente». Ya hemos visto que esto ocurre de inmediato en Platón: lo que propiamente *es* es la idea; la cosa, en rigor, no es. Pero, a la vez, «lo no propiamente ente», desde el momento en que tratamos de ello, aunque sea para negarle «en propiedad» el carácter de ente, también, de alguna manera, es; no queda excluido del ámbito de lo ente (por definición, nada puede ser excluido de ese ámbito), pero tampoco puede sumarse a «lo verdaderamente ente», como otra parte del todo; queda en una posición ambigua, cuya aclaración es problema constante en la historia de la filosofía a partir de Platón. El propio Platón dio expresión a este problema en una palabra: la «participación» *(méthexis)*; la cosa «es» solamente en el sentido de que *participa de* la idea. Aristóteles se burla un poco de esta palabra, «participación», que parece resolverlo todo y que no es más que una palabra:

Pero, en definitiva, también Aristóteles va a parar en la noción de lo ente supremo y también para Aristóteles es ello lo inmóvil. ¿Por qué? Lo fundamental ya lo hemos visto. Porque Aristóteles, aun después de haber hecho consistir el ser en el «*llegar a* ser», después de haber entendido el *eîdos* como *morphé* de una *hýle,* analiza el «llegar a ser» (= el movimiento) como un «*de… a…*», entiende la distinción entre el «de qué» y el «a qué» como un intervalo en un continuo, estableciendo así el concepto teorético del tiempo, y, a continuación, no tiene más que sacar las consecuencias: un continuo es algo indefinidamente prolongable y en lo que cualquier corte es igual a cualquier otro; el «antes» y el «después» son dos «ahora» distintos entre los cuales y más allá de los cuales hay infinidad de «ahora» (infinidad de cortes posibles) intermedios, anteriores y posteriores; el tiempo es «siempre igual»; se necesita, pues, un movimiento total «siempre igual»; y un movimiento siempre igual tiene que tener —piensa Aristóteles— un principio (un «motor») siempre igual, esto es: un «motor inmóvil». Aristóteles, pues, pone como el principio último del «llegar a ser» algo que no «llega a ser», sino que simplemente *es,* algo —por lo tanto— cuyo *ser* no es la oposición de una *enérgeia* a una *dýnamis,* en primer lugar porque es absolutamente *enérgeia,* porque no tiene nada que llegar a ser ni nada a partir de lo cual llegue a ser, y, en segundo lugar, porque (por lo mismo) no es alguna particular *enérgeia,* alguna determinación determinada, como «olivo» o «caballo», sino la *enérgeia* pura y simple, puesto que no es principio de este o aquel movimiento (como el *eîdos* olivo lo es del «llegar a ser olivo»), sino principio de

el movimiento, en el cual (cf. págs. 214-215), queda en cierta manera incluido *todo* movimiento.

Que la pregunta por el ser, en cuanto es entendida como pregunta por la entidad de lo ente, conduce a la posición de «lo verdaderamente ente» ya ha quedado establecido más arriba. Nos queda ahora explicar por qué el carácter distintivo de «lo verdadero» es su inmovilidad (sea la de la idea —Platón— o la del motor inmóvil —Aristóteles— o la de Dios —Edad Media— o la de las verdades matemáticas —Edad Moderna).

Lo ente, lo que «es…», es lo que «se muestra como…», «se pone de manifiesto como…»; lo ente es lo presente. Ahora bien, «presente» es un concepto temporal. Que todo lo que aparece aparece «en el tiempo» quiere decir, propiamente, que el «presente» tiene lugar dentro del fenómeno total del tiempo, como un «momento» del tiempo; arriba, tratando de señalar hacia una noción del tiempo más originaria que la teorética, lo expusimos así: el proyecto, el «poder ser…», que, en cada caso, es *ya,* es a la vez la abertura del ámbito abierto en el cual puede algo aparecer (esto es: ser presente, *ser);* esta abertura, este horizonte, es el *tiempo* originario. Y a esto se referían los pensadores griegos de la época arcaica cuando hablaban de *aión, moîra, phýsis* o *lógos.* Lo así nombrado no es *lo* presente, sino aquello dentro de lo cual, y sobre la base de lo cual, tiene lugar toda presencia; puesto que no es lo presente (ni el todo ni una parte de ello), no es ninguna de las cosas con las que tratamos y de las que nos ocupamos, sino que permanece como supuesto en todo tratar con algo y ocuparse de algo. Desde el momento en que la cuestión del ser es objeto de una explícita

investigación (esto es: desde Platón y Aristóteles), lo es como cuestión de la entidad de lo ente, como la cuestión de qué es lo que define el carácter de «ente» de lo ente. Ahora bien, lo ente es lo *presente,* y, por lo tanto, la entidad es la *presencia;* el ámbito del tiempo es entendido a partir de la presencia, como una serie de presentes sucesivos, esto es: como la serie uniforme y (por lo tanto) infinita de los *ahora;* estamos ya en el concepto teorético del tiempo; este concepto, tal como queda elaborado por Aristóteles (con antecedentes en Platón, como vimos), permanece inalterado a lo largo de toda la historia de la filosofía; lo que se discute, cuando se discute sobre el tiempo, es —por ejemplo— cómo se forma la noción del tiempo, en qué medida todo ente tiene lugar «en el tiempo», si el tiempo es o no «a priori», etc., pero *no* se discute la noción del tiempo en sí misma, sino sólo —por así decir— su «papel» en relación con otras nociones. Kant mismo entiende, ciertamente, el tiempo como lo que de antemano hace posible todo aparecer, como la constitución a priori del aparecer mismo, con arreglo a la cual (y sólo con arreglo a ella) puede algo aparecer, y, sin embargo, la noción que Kant tiene del tiempo mismo no es otra que aquella que había establecido Aristóteles: el continuo ordenado de los «ahora»; con la diferencia de que Kant ni siquiera establece esta noción, sino que está en ella como en algo que no puede ocurrírsele a nadie discutir.

El tiempo es inevitablemente el horizonte dentro del cual se entiende el *ser.* Cierto que la teología habla de cosas «intemporales», pero ya el carácter negativo de esta palabra demuestra por sí solo que la noción que

designa no puede establecerse si no es por referencia al tiempo; la teología entiende por «intemporal» aquello que *no* cambia, esto es: que simplemente permanece, y «permanencia» es una noción que forma parte de la noción del tiempo; por lo tanto, también el concepto de lo intemporal es un concepto temporal.

Pues bien —y llegamos ya al desenlace de la cuestión—, si el horizonte abierto en la comprensión del ser es el tiempo, y si el tiempo se entiende como el «siempre ahora» (concepto teorético del tiempo), entonces el ser es la *siempre presencia,* esto es: la permanencia, la inmovilidad, y lo absolutamente ente es lo inmóvil, lo que no nace ni perece, lo que no cambia.

Hemos dicho ya que los escritos de Aristóteles pertenecientes a la «filosofía primera» han sido designados con el nombre de «metafísica». Este nombre quedó en la historia de la filosofía para designar ambiguamente tanto lo que hemos llamado «ontología fundamental» como la teoría de lo ente primero y principal, de lo ente inmóvil y que permanece, esto es: de lo «suprasensible»; ya la «filosofía primera» de Aristóteles es ambas cosas. Por otra parte, el propio título «metafísica» (= «más allá de lo "físico"»), independientemente de cuál haya sido el motivo que le dio origen, se presta a ser interpretado en varios sentidos: a) más allá de (pero, a la vez, *a partir de)* la particular región de entes cuyo ser designa en Aristóteles la palabra *phýsis;* b) más allá de lo ente inmediatamente presente (esto es: de lo móvil y sensible); c) más allá de *lo* ente (esto es: a aquello en lo cual consiste el *ser* de lo ente). En lo

que precede se ha tratado de mostrar que la «metafísica» (es decir: el hecho de que una misma cosa resulte ser a la vez ontología general y teoría de lo suprasensible) no es sino esto: la pregunta por el ser en cuanto se la entiende como pregunta por la entidad de lo ente, lo cual va ligado esencialmente al concepto teorético del tiempo.

FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA

Aristóteles llamaba «alma» *(psykhé)* al *eîdos* o *morphé* propio de los entes vivos en cuanto tales. A dilucidar en qué consiste el *ser* propio de estos entes dedica Aristóteles el escrito (o conjunto de escritos) que la tradición designa con el título «Acerca del alma». El término «psicología» (es decir: exposición acerca de la *psykhé)* designaría según esto, y empleando los términos que hemos introducido en el capítulo 13, la ontología particular del ser vivo. Esto supone, naturalmente, que se considera a los vivientes como entes con un modo de ser peculiar, que no se reduce al ser «físico», el cual, por su parte, es entendido, según la «física» de Aristóteles, de un modo enteramente distinto a como lo es en la física matemática. Por otra parte, la física matemática, prácticamente desde sus comienzos, no excluye la posibilidad de que sus mismos principios expliquen totalmente el acontecer de los entes vivos. Descartes, filósofo (como ya sabemos) muy ligado a los orígenes de la física matemática, contrapone todo lo corpóreo, cuyo ser es la *extensión,* al puro «yo pienso», esto es: yo afirmo, yo niego, yo dudo, yo siento, yo deseo, yo entiendo, etc. Incluso mi cuerpo, si bien debe de estar ligado a mi propio «yo» de alguna manera cuyo

estudio es cuestión posterior, no forma parte en modo alguno de mi «yo»; porque mi cuerpo es un objeto extenso. Si yo siento un dolor, una cosa es el proceso físico que acontece en mi cuerpo y que, de alguna manera (cuyo estudio es cuestión ulterior), está relacionado con eso que *yo siento,* y otra cosa es que *yo siento* un dolor. Podrá ser falso que ahí delante hay un árbol (aunque yo lo esté viendo, puedo estar padeciendo una alucinación), pero lo que sí es cierto es que *yo veo* un árbol delante de mí, e incluso que decido afirmar su existencia o bien ponerla en duda; etc.. «Pensar» y «pensamiento» es —para Descartes— «todo lo que acontece en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar». El «pensamiento» es todo el *ser* del «yo»; «yo soy» en el exclusivo sentido de que «yo pienso».

El concepto cartesiano del «pensamiento», cualesquiera que sean las modificaciones que haya de sufrir en el curso de la historia moderna, nos pone ante la distinción entre dos ámbitos de fenómenos: los fenómenos «físicos» y los «psíquicos». Los segundos se caracterizan, frente a los primeros, por su «interioridad», esto es: que yo los aprehendo como el acontecer de mi propio «yo», o, lo que es lo mismo, se caracterizan por su no espacialidad, su no extensionalidad, su no tener una extensión en el espacio. Incluso mi cerebro es algo «exterior», porque todo lo que hay en él tiene una extensión y una posición en el espacio y todo ha de ser expresable en términos físico-matemáticos [30].

[30] Quizá sobre decir que lo «químico» es también «físico-matemático» en el sentido que hemos venido dando a esta expresión.

La definición de lo «psíquico» como cierta esfera peculiar de fenómenos comporta la noción de una «ciencia» que expondría algo así como las leyes de esos fenómenos, en otras palabras: de una ciencia que se ocuparía de esos fenómenos con la misma exigencia de verificabilidad con que la física matemático-experimental se ocupa de los fenómenos físicos. El período de lo que pudiéramos llamar la pre-formulación de esta idea abarca hasta el siglo XIX. Los problemas que fundamentalmente se ponen de manifiesto en relación con la noción de una psicología científico-experimental pueden resumirse así:

En primer lugar, el método experimental reposa sobre la posibilidad de medidas exactas de los fenómenos que se estudian. Pues bien, en el caso de los fenómenos psíquicos, no hay tal posibilidad, y, además, ello no se debe a dificultades técnicas, sino a que la pretensión de tal medición carece de sentido: aun admitiendo que podemos decir —por ejemplo— que una sensación es más o menos intensa que otra (lo cual no puede decirse siempre, ni de un modo rigurosamente definible en general), no se ve qué sentido podría tener la afirmación de que una sensación es, por ejemplo, exactamente doble que otra en intensidad, o que tiene 2,26 veces la intensidad de otra, a no ser que lo que se entienda por «sensación» o «intensidad de la sensación» sea algo perfectamente físico (no psíquico), por ejemplo: determinada magnitud físico-química referente al estado de determinadas células, o bien cierto movimiento de «respuesta» del organismo [31].

[31] La primera adopción de un modo de atribuir cantidad a

Por otra parte, el «experimento» consiste en producir (o, al menos, encontrar) en la realidad unas condiciones establecidas de antemano y perfectamente controladas por el investigador con el fin de tomar nota de ciertos datos relativos a lo que ocurre en esas condiciones. Para la pretensión de una psicología experimental, esto plantea una especie de callejón sin salida: «condicio-

las sensaciones tuvo lugar en el siglo pasado por obra de G. Th. Fechner, quien partió de los fundamentos que trataremos de indicar brevemente en esta nota. Llamamos «estímulo» al agente físico que provoca una sensación. Para una determinada sensación (por ejemplo, la sensación de peso sobre la mano) hay una cantidad de estímulo por debajo de la cual la sensación no se produce; a esta cantidad la llamaremos «umbral absoluto». Por otra parte, dada una sensación producida por una determinada cantidad de estímulo, el incremento de dicha cantidad necesario para que se «sienta» una variación es (según ciertos resultados experimentales) directamente proporcional a la cantidad de estímulo inicialmente dada; por ejemplo: si, teniendo en la mano un peso de 100 gr., percibimos una variación al añadir a dicho peso no menos de 20 gr., entonces, teniendo un peso de 200 gr., será precisa una adición de no menos de 40 gr. para que se perciba un cambio; al incremento mínimo de estímulo necesario para producir una variación de sensación (el cual es —según acabamos de decir— directamente proporcional a la cantidad de estímulo inicialmente dada) se le llama «umbral diferencial». Admitido esto, Fechner decide considerar que los «incrementos» *de sensación* debidos a un umbral diferencial de estímulo son todos ellos *cantidades iguales* entre sí, esto es (recurriendo al ejemplo anterior): que, si consideramos que n es la «cantidad de sensación» producida por una masa de 100 gr. colocada sobre la mano y que $n + 1$ es la producida por una masa de 120 gr., entonces, calculando (según la mencionada ley de proporcionalidad) el umbral diferencial correspondiente a 120 gr. (el cual resultará ser 24 gr.), podemos decir que una masa de 144 gr. colocada sobre la mano producirá una cantidad de sensación $n + 2$. Con esto, no sólo se ha atribuido una cantidad a las sensaciones, sino

nes» de índole estrictamente psicológica no son verificables (ni siquiera definibles) de un modo riguroso. Yo puedo reclamar para un experimento 24 gramos de H_2O químicamente puro; esto es algo perfectamente preciso, rigurosamente definido. Pero reclamar —por ejemplo— una persona de tales o cuales condiciones sólo puede hacerse con precisión cuando esas condiciones son precisamente no psíquicas, sino físicas (esto es: definidas de modo físico, por ejemplo: una persona de cuarenta y cinco años, o del sexo femenino). Análogo problema se nos plantea por lo que se refiere a la constatación de los resultados del experimento: ¿de qué hay que tomar nota?; tiene que ser de algo físico, para que sea determinable con precisión. El experimentador puede controlar solamente condiciones físicas y anotar solamente respuestas físicamente observables. No hay posibilidad de objetivar lo psíquico mismo. Las condiciones de la objetividad fueron definidas manejando la no-

que basta una sencilla operación matemática para que quede establecida la siguiente «ley»: Cuando la cantidad de estímulo crece en progresión geométrica, la cantidad de sensación lo hace en progresión aritmética, o, lo que es lo mismo, la cantidad de sensación puede expresarse mediante el logaritmo de la cantidad de estímulo («Ley de Weber-Fechner»). Aparte de que el mencionado dato experimental de la proporcionalidad sólo se produce bajo ciertas condiciones y convenciones, hay que decir lo siguiente: la ley de Fechner no consiste en otra cosa que en la adopción de un convenio cuantitativo acerca de determinados incrementos de la sensación (a saber: el convenio de que esos incrementos son cantidades iguales entre sí) con el fin de poder, con apoyo en un dato experimental, hacer de la intensidad de la sensación una función matemática de una magnitud física (la del estímulo), única manera posible de hacer de dicha intensidad una cantidad.

ción de objetos del conocimiento en general (cf. Kant); la noción de lo «físico» fue desde entonces simplemente la noción de lo que cumple esas condiciones; no hay, pues, en principio, ninguna razón para admitir que una psicología objetiva pueda ser otra cosa que una aclaración de problemas cuya respuesta última (que puede, sin duda, estar más que lejana) se reconoce que habría de ser dada en términos físicos. Es preciso insistir, sin embargo, en que el concepto de explicación física es mucho más amplio de lo que el sentido común puede pensar, hasta el punto de que ninguna refutación de un tipo de explicaciones físicas refuta la posibilidad de una explicación física en general; si, una vez adoptado un punto de vista físico-experimental, se tropieza con la insuficiencia del mismo, tal insuficiencia sólo afecta al tipo de explicación física que se ha tomado como base, y puede siempre ser superada por un planteamiento físico-experimental más amplio. Es falso que, adoptado el punto de vista físico-experimental, se llegue a demostrar la necesidad de admitir «algo más» que lo físico-experimentable; en otras palabras: la cuestión de si el modo de conocimiento físico-experimental es el adecuado no puede ser planteada dentro del propio modo de conocimiento físico-experimental.

Cuando se considera que la psicología pretende ser la ciencia de los hechos psíquicos y que toda ciencia se apoya en la observación de los hechos de los que trata, lo primero que se piensa es, naturalmente, que la psicología ha de apoyarse en la observación y descripción objetiva de la propia experiencia inmediata, sea ésta interna (estados de ánimo, etc.), sea externa (veo un tintero sobre la mesa, oigo una conversación en el piso de abajo). A esto (observación y descripción objetiva de la propia experiencia inmediata) se le llama «introspección». El que se pretenda hacer de esto la base de una ciencia implica, desde luego, que, incluso en el terreno de la vida psíquica, las cosas se ven de distinta manera cuando uno las examina «objetivamente» que cuando uno se limita a «vivirlas»; adoptando la actitud «adecuada» (según los introspeccionistas), se descubre que no vemos realmente lo que creíamos ver, que no sentimos realmente lo que creíamos sentir, etc. Por ejemplo: yo veo alejarse de mí algo de determinado tamaño; ¿veo realmente eso que he dicho?; el introspeccionista clásico respondería que no, que no veo algo de determinado tamaño, sino algo cuyo tamaño va decreciendo; si veo pasar ante mí un objeto «a velocidad constante», lo que realmente veo no es eso que he dicho, porque no veo una velocidad constante, sino una velocidad creciente hasta cierto momento (en el que el objeto pasa lo más cerca de mí) y decreciente a partir de ese momento; si (al parecer) veo pasar ante mí un plato de forma circular, en realidad no veo algo de forma circular, ni de ninguna forma constante; lo que veo tiene una forma elíptica que varía según la posición del plato con respecto a mis ojos. Podría pensarse (y quizá se tenga razón) que estas consideraciones no resultan de la observación de la propia experiencia, sino de cálculos geométricos con la única característica especial de que tales cálculos son tan simples que cualquiera los hace sin necesidad de saber siquiera que hay una cosa llamada geometría. Sin embargo, el introspeccionista piensa que no, que las consideraciones antedichas proceden de la observación del hecho psíquico de la visión en los casos indicados, tan pronto como el vidente no se limita a ver, sino que somete a consideración objetiva el propio hecho psíquico de su visión. El que, fuera de la actitud introspectiva, el sujeto vea indudablemente un objeto de tamaño constante, un plato de forma constante, etc., eso se debe, según el introspeccionista, a que la visión actual se pone en relación con experiencias anteriores.

Hablando esquemáticamente, podemos decir que al introspeccionismo, tal como lo hemos descrito, se oponen dos tipos de objeciones:

a) Según los introspeccionistas clásicos, fenómenos como la percepción de la constancia del tamaño, de la constancia de la velocidad y de la constancia de la forma (los ejemplos que acabamos de poner) se deben a que en cada caso el contexto evoca determinadas experiencias anteriores, esto es: se deben a la inserción en un doble contexto, simultáneo y temporal. Según ello, lo que hace la introspección ante una sensación dada es cortar las conexiones del contexto, como puede comprobarse por el hecho de que ciertos artilugios técnicos (como el mirar a través de un agujero y sobre un fondo uniforme, etc.) pueden hacer ver lo que la postura introspeccionista dice que debe verse. Pues bien, puede objetarse que nada demuestra que la supresión del contexto no altere el fenómeno, que nada demuestra que la percepción total sea la suma de las sensaciones locales, de la que, al suprimir un sumando, no quedarían alterados los demás, o, mejor, puede decirse que no hay supresión del contexto, sino sólo sustitución del contexto normal por un contexto que no es el normal.

b) Toda descripción de la experiencia inmediata será, por la propia naturaleza de su objeto, irremediablemente «subjetiva». No es posible, en este campo, poner el mismo hecho bajo la mirada de varios investigadores a la vez, y, por lo mismo, no es posible establecer conceptos totalmente precisos, esto es: asegurarse absolutamente de que unos y otros designamos lo mismo cuando empleamos los mismos términos.

Estos dos tipos de consideraciones, a) y b), son respectivamente característicos de dos direcciones fundamentales de la psicología experimental contemporánea: la «psicología de la forma» *(Gestaltpsychologie)* y el «conductismo» *(behaviorism)*.

El conductismo rechaza —fundamentalmente por la razón indicada en b)— toda consideración de la experiencia inmediata de los sujetos. Lo único que constituye experimentación válida —dicen los conductistas— es esto: sujetos de determinadas características, puestos en tales condiciones, dan tales «respuestas», bien entendido que tanto las «características» como las «condiciones» y las «respuestas» son hechos expresables en términos rigurosamente físicos. A la posible objeción de que la experiencia inmediata también puede constituir dato, al ser comunicada por el lenguaje, el conductista responde que también las palabras de los sujetos deben ser consideradas exclusivamente como respuestas físicamente constatables a determinadas condiciones. Las palabras —podría objetar alguien— no son sólo entidades físicas, tienen un «significado»; cierto, pero el «significado» de una palabra consiste exclusivamente en esto: a qué condiciones sujetos de tales características (y a qué condiciones sujetos de tales otras características) responden con esa palabra.

De la fisiología del sistema nervioso procede el concepto de «reflejo». Se entiende por tal la conexión entre una actuación exterior sobre el organismo vivo (un «estímulo») y la correspondiente reacción (la «respuesta») del organismo vivo. Por ejemplo: la secreción de saliva es la respuesta a la acción que las peculiares propiedades físico-químicas de ciertas sustancias comportan sobre ciertas células. En tal caso se supone que una perturbación iniciada en ciertas terminaciones nerviosas sensitivas se transmite a lo largo de un «conducto nervioso aferente» hasta algún punto (del sistema nervioso central) en el que el final del conducto en cuestión está conectado con el comienzo de un «conducto nervioso eferente» por el que una perturbación se transmite hasta las terminaciones nerviosas «motoras» situadas en el órgano efector. Por otra parte, la secreción de saliva puede producirse simplemente por la visión de la comida, o incluso, por ejemplo, cuando un perro oye el sonido de campana que suele preceder al momento en que se le suministra comida; en tal caso, el reflejo se llama «condicionado» y ha sido establecido mediante la reiterada coincidencia entre el sonido de la campana («estímulo condicionado») y la ligeramente posterior acción de la comida sobre las células correspondientes; se supone que el punto del sistema nervioso central en el que se producía la conexión que explicaba la respuesta al estímulo no condicionado ha quedado, por obra de la reiterada coincidencia del estímulo no condicionado

con el condicionado, conectado de algún modo con el punto al que va a parar la corriente sensitiva producida por el estímulo condicionado. Los defensores de la «reflexología» en el campo de la investigación «psicológica» (la cual se convierte así sin más preámbulos en pura fisiología del sistema nervioso) están convencidos de que este par de conceptos, «reflejo» y «reflejo condicionado», es todo lo que se necesitaría, por lo que se refiere a conceptos generales y fundamentales, para explicar el comportamiento supuestamente «psíquico» de los animales «superiores» y del hombre, admitiéndose, desde luego, la extraordinaria complejidad de las conexiones que entran en juego. Pues bien, el conductismo difiere de la reflexología en que no busca de modo inmediato la explicación fisiológica (aunque admite su posibilidad); pero son precisamente los conceptos de reflejo y reflejo condicionado los únicos conceptos que el conductista clásico se permite añadir a los datos empíricos con el fin de organizar éstos; en efecto, lo único que puede decir la psicología, según el conductismo, es que cierto tipo de organismo, puesto en tales condiciones, reacciona de tal manera, y esto es el concepto de reflejo, si bien aquí no contiene la exposición de un mecanismo fisiológico, sino que se limita a ser un concepto metódico. Así, una crítica que pueda hacerse a la noción de reflejo como presunta noción fundamental para la psicología incidirá también sobre el conductismo; críticas semejantes se han hecho sobre todo por parte de los «psicólogos de la forma». Pero empecemos esta cuestión por el principio:

La «psicología de la forma» empieza por discutir la total rechazabilidad de la experiencia inmediata en beneficio de la experimentación física; no lo hace poniendo en duda el método experimental, sino que pretende hacerlo en nombre de una concepción más serena de dicho método. La experimentación física misma no puede prescindir de la convicción de que, por ejemplo, si un físico dice que la aguja de cierto aparato marca 60, otro físico puede comprobar este dato, observando que efectivamente marca 60, lo cual significa que ambos físicos se entienden

perfectamente sobre algo que pertenece a sus respectivas experiencias propias y personales; hemos puesto un ejemplo corriente, pero, por muy avanzados técnicamente que sean los procedimientos de experimentación, siempre habrá que recurrir en último término a una lectura de datos. Por lo tanto, si no se quiere que la propia experimentación física resulte carente de base, hay que admitir que, al menos en el campo de la experiencia externa, hay en la experiencia inmediata cosas sobre las que podemos ponernos «objetivamente» de acuerdo. Ahora bien, la experiencia externa consiste, por una parte, en procesos físicos que tienen consecuencias sobre las terminaciones nerviosas sensitivas y, por otra parte, en procesos que tienen lugar en el sistema nervioso, o, más exactamente, consiste en procesos que tienen lugar en el sistema nervioso y que se modifican con arreglo a las influencias del medio externo; esta última caracterización arroja una diferencia importante con respecto a toda psicología basada en los conceptos de reflejo y reflejo condicionado, por más que en un caso como en otro (en la psicología de la forma como en el conductismo y la reflexología) se dé por supuesto que todos los procesos de que se habla han de ser, en última instancia, de naturaleza físico-química. La diferencia consiste en lo siguiente:

La adopción de «reflejo» y «reflejo condicionado» como los conceptos fundamentales contiene el supuesto de que lo que ocurre en el sistema nervioso es una pura cuestión de vías y comunicaciones, de conductos por los cuales circulan «corrientes» sin que cada una de ellas sea, en principio, afectada por las demás: ciertas vías están ya establecidas por la propia constitución fisiológica del animal y se limitan a funcionar cuando tiene lugar un hecho exterior adecuado, otras se establecen en virtud de una coincidencia reiterada de hechos exteriores; en suma, el supuesto es que, mientras no haya motivos especiales en un caso concreto, los diversos procesos estímulo-respuesta (condicionados o no) son independientes entre sí; lo cual, pese a todas las diferencias, concuerda muy bien con la postura introspeccionista expuesta más arriba, la cual en-

tiende por observación objetiva de un hecho de la experiencia psíquica su observación al margen de todo contexto simultáneo o temporal.

Cuando un conjunto de procesos que se influyen entre sí tiene lugar según una regla que se mantiene constante porque, produciéndose el movimiento según esa regla, las situaciones son tales que las fuerzas que actúan son a su vez tales que sigue manteniéndose la misma regla de movimiento, entonces decimos —por decirlo de algún modo— que ese conjunto de procesos es un sistema en equilibrio dinámico; si se produce una modificación de la acción externa a la que está sometido el sistema, esto no podrá traducirse en un movimiento de elementos particulares del sistema, porque el cambio en un solo elemento rompería el equilibrio total, el cual sólo puede restablecerse por una alteración (incluso si es relativamente muy pequeña) de todos los elementos del sistema; si, para ciertas modificaciones de las influencias exteriores, ocurre que la nueva situación del sistema comporta fuerzas que lo llevan a una nueva situación de equilibrio dinámico, entonces decimos que el sistema se autorreorganiza. Pues bien, el sistema nervioso, tal como lo concibe en principio la psicología de la forma, es un sistema de este tipo. No reacciona localmente ante estímulos asimismo locales, sino que reacciona globalmente ante las modificaciones del campo de fuerzas a que está sometido, y tal reacción consiste en llegar a una nueva posición de equilibrio mediante una autorreorganización [32]. En relación con esto citaremos una observación que los psicólogos de la forma se han ocupado de apoyar experimentalmente: no hay en la experiencia inmediata un continuo (espacial ni temporal) de sensaciones, sino siempre una determinada organización del campo sensorial; en otras palabras: la percepción agrupa

[32] Obsérvese que el concepto de este sistema coincide con el concepto físico (biológico) de «organismo». Conviene advertir que el conductismo y la psicología de la forma (y, por supuesto, la reflexología) se sirven ampliamente de experimentos con animales y de «psicología animal».

determinados complejos de sensaciones, constituyendo entidades determinadas, figuras determinadas (por ejemplo: este florero, aquella silla); qué entidades podrían en general formarse depende, naturalmente, de los estímulos procedentes del exterior, pero cuáles se forman efectivamente, qué figuras resultan efectivamente percibidas entre otras muchas que serían posibles con el mismo conjunto físico de estímulos, depende de ciertas leyes del propio sistema perceptivo.

La alegación de que no hay sensación pura, que pueda ser considerada sin contexto, de que lo que hay es siempre una organización del campo sensorial en la cual se constituyen objetos, podría recordar estas tesis kantianas: no hay conocimiento sin concepto; éste es una regla de enlace de las impresiones; no hay primero impresiones y luego una regla de enlace de las mismas, sino que hay el conocimiento y sólo después, en un análisis del fenómeno del conocimiento, podemos hablar, por una parte, de la multiplicidad de impresiones, por otra parte del concepto. Por su parte, la psicología basada en el concepto de reflejo podría recordar la doctrina clásica del empirismo: no hay otro factor de conocimiento que la sensación, la receptividad por parte del sujeto.

Sin embargo, estas analogías confunden lo que no debe confundirse. En primer lugar, el problema del empirismo no es el de qué procesos tienen lugar realmente en eso que llamamos «vida psíquica»; el problema del empirismo es este otro: qué (de todo lo que es representación que acontece en mi mente) constituye verdaderamente *conocimiento;* lo que ocurre es que el empirismo hace consistir la cuestión de la validez o no validez cognoscitiva de una representación en la cues-

ción de cómo ha llegado a producirse esa representación, del siguiente modo: se entiende que son cognoscitivamente válidas aquellas representaciones en cuyo nacimiento la mente se comporta receptivamente (ya que se supone que tales representaciones son producidas por las cosas mismas) y, en consecuencia, la averiguación de si representaciones de determinado tipo son o no cognoscitivamente válidas se convierte en una averiguación acerca de su nacimiento en la mente; pero, aun así, la indagación no es propiamente psicológica, porque no pretende ser una descripción o una explicación de los fenómenos llamados psíquicos en cuanto tales, sino una investigación de su valor cognoscitivo (esto es: de su *verdad*).

Aún más embrollante resulta el paralelo arriba mencionado por lo que se refiere a Kant. En efecto, éste no sólo no pretende, cuando habla del conocimiento, describir o explicar hechos «psíquicos», sino que ni siquiera su planteamiento de la cuestión es de tal naturaleza que conduzca a una investigación sobre cómo se producen de hecho las representaciones en nuestra mente. El problema de cómo son posibles certezas universales y necesarias no es el problema de cómo se producen de hecho (psicológicamente) esas certezas en nosotros, sino el problema de por qué son legítimas esas certezas, esto es: de por qué son verdaderamente certezas, de por qué no tiene sentido pensar que las cosas pudieran quizá no ser así. Es algo parecido a la diferencia que hay entre la validez de la demostración de una tesis y la exacta explicación de cómo llegan de hecho los hombres a aceptar como verdadera esa tesis; salvo que Kant no trata de la validez de la demostración de

esta o aquella tesis, sino de la posibilidad de demostraciones válidas en general.

Fijémonos por un momento en lo absurdo que sería, después de haber leído en Kant que las «condiciones de la posibilidad» de los objetos como objetos pertenecen a la propia constitución del sujeto como sujeto (esto es: que no son otra cosa que las «condiciones de la posibilidad» de la experiencia misma), concluir de aquí que dichas condiciones pertenecen a la constitución propia del sistema nervioso o, si se prefiere, del «organismo»; obviamente, el sistema nervioso (o el «organismo») es él mismo un objeto de la experiencia, algo físicamente experimentable y físico-matemáticamente tratable, lo cual quiere decir que está *sometido* a las condiciones de la posibilidad de los objetos al mismo título que lo está cualquier otro sistema físico, aunque en este caso se trate de un sistema físico singularmente complejo; por lo mismo, el sistema nervioso y su constitución (o el «organismo» y la suya) son algo rigurosamente empírico, hechos constatados, y tal constitución no puede fundamentar ninguna certeza universal y necesaria. Ahora bien, la situación no se modificaría substancialmente si, en vez de hablar de la constitución física del sistema nervioso o de cualquier otra cosa física, pusiésemos algún ente de naturaleza «espiritual» (el «alma» o algo así) como sede de las «condiciones de la posibilidad» de la experiencia. No se trata, en Kant, de *ente* alguno, sino de en qué consiste *ser;* lo que Kant menciona con la palabra «conocimiento» no es ninguna relación entre entes, sino la presencia misma de lo ente, esto es: su *ser;* la misma noción de «sujeto» está pura-

mente al servicio de la dilucidación de en qué consiste ser, no es la noción de cierto ente (cf. págs. 132-143)[33].

Con la intención de dar una idea de los problemas inherentes a la noción de una *ciencia* que responda al concepto de «psicología», hemos caracterizado brevemente varias direcciones fundamentales de esa ciencia (o, si se prefiere, conato de ciencia). El panorama que de ello pudiera obtenerse resultaría deformado si no hiciésemos mención del psicoanálisis. Esta corriente, cuyo fundador fue el médico S. Freud, tiene su origen en el campo de la praxis psiquiátrica. Freud está también convencido de que, en último término, los procesos de los que se trata son de índole físico-química, pero con cierta reserva que hace que esta convicción no dé lugar a la introducción de elementos físico-químicos concretos en la teoría fundamental ni en la terapia: la pretensión de remitir los fenómenos psíquicos a su base físico-química supone que dichos fenómenos, en cuanto a su contenido propiamente psíquico, nos son conocidos o bien pueden sérnoslo por una pura constatación bajo ciertas condiciones de objetividad; pues bien, esto es lo que Freud niega; él establece una distinción entre las fuerzas realmente actuantes en mi vida psíquica y mi propia versión (sinceramente creída y sostenida por mí) de esa vida; la educación —esto es: el proceso por el que el sujeto hace suyas las exigencias fundamentales de «la realidad», constituyéndose de este modo en «yo» consciente y actuante— proporciona al sujeto un «ideal» con arreglo al cual el sujeto ha de justificar sus impulsos; sólo serán reconocidos (y, por lo tanto, en condiciones normales, sólo tendrán acceso a la conducta) aquellos impulsos que puedan de algún modo justificarse. Un trastorno psíquico surge cuando afloran a la conducta impulsos que no son reconocidos y que, por lo tanto, introducen en la conducta fenómenos que el propio sujeto no puede ni controlar ni explicarse; estos impulsos no aparecen, ciertamente, en su figura propia, puesto que, como hemos dicho, no son reconocidos, sino que aparecen a través de su ligazón con acontecimientos de la vida psíquica que, por una u otra razón, el sujeto ha asociado inconscientemente a sus impulsos inconscientes. Freud insiste en la noción de trastornos puramente psíquicos (de los cuales se ocupa el psicoanálisis), esto es: de trastornos que no se deben a ninguna deficiencia de funcionamiento orgánico, sino al conflicto entre los impulsos que constituyen la base energética de la vida del sujeto y las condiciones con las que el «yo» se identifica. Sería ciertamente posible una terapia de estos trastornos por métodos físico-químicos, los cuales tenderán o bien a disminuir la intensidad de los impulsos o bien a fortalecer los mecanismos de represión (o bien a ambas cosas); en todo caso, lo uno y lo otro constituyen una especie de mutilación; si el neurótico es un individuo de condiciones excepcionales, la curación hará de él un individuo de talla normal; en cambio, en términos psicoanalíticos, la curación consiste en que el sujeto llegue a controlar efectivamente (no sólo a ignorar) aquellos impulsos que no controla, lo cual sólo puede hacer mediante el reconocimiento de esos impulsos; el psicoanálisis no pretende la destrucción del ideal (lo que, en caso de significar algo, significaría algo así como la liquidación de la vida psíquica), menos aún pretende que el sujeto quede «liberado» para hacer «lo que le dé la gana»; lo que pretende es que la represión inconsciente sea sustituida por el control consciente. La experiencia fundamental en el desarrollo del psicoanálisis, muchas veces repetida, es que determinados trastornos cesan cuando el sujeto «recuerda» con claridad cosas que tenía perfectamente

[33] Algo parecido habría que decir si alguien pretendiese poner en relación cuestiones de la moderna psicología con lo que en la nota [1] (pág. 54) dijimos de Platón. El problema de Platón no es el de cómo se forma en el ámbito psíquico la imagen de algo sensible, sino el de en qué sentido algo sensible *es*... (es decir: se muestra —aunque sólo sea episódicamente— como...); aquello con lo que lo meramente sensible se deja relacionar no es ley de funcionamiento del sistema físico (empíricamente constatable) llamado «sistema nervioso» o bien «organismo», sino que es un *a priori* pura y simplemente ***válido.***

olvidadas. Un psicoanálisis que conduce a una curación definitiva lleva siempre (aunque nunca inmediatamente) a situaciones psíquicas pertenecientes a la vida infantil del sujeto; la razón de ello es la siguiente: todo impulso no admitido es, en el fondo, un retorno (siempre mediante la conexión inconsciente —y a menudo muy compleja— con elementos posteriores) de una fuerza perteneciente a aquella etapa de la vida en la que el «yo» no está aún constituido. Basándose fundamentalmente en lo que la terapia psicoanalítica pone de manifiesto y en su coincidencia (o supuesta coincidencia) con observaciones sobre el comportamiento de los niños pequeños, Freud construye un sistema de las fases de evolución de la «libido», palabra latina que significa «deseo» y con la que Freud designa el fondo impulsional de la vida psíquica; Freud concibe la libido como una tensión que tiende a su propia descarga; la forma en la que desemboca, al entrar en la vida adulta, la evolución normal de la libido es la del instinto sexual normal y adulto, en el cual la tensión libidinosa, a la vez que puede descargarse realmente, se encuentra encauzada hacia un fin que la realidad justifica; ello sin perjuicio de que una cierta cantidad (variable según condiciones individuales) de esta energía psíquica pueda ser traspuesta a fines «superiores».

En el psicoanálisis, la investigación y la terapia no sólo coinciden de hecho, sino que se identifican. El psicoanálisis presenta algo que pretende ser una «curación por la verdad», bien entendido que «verdad» (una verdad que el propio sujeto ha de proporcionarse; no trataremos aquí de en qué consiste la intervención del psicoanalista) no tiene aquí otro significado que el de mito suficiente, esto es: el sujeto se incorpora una versión de sí mismo lo bastante completa y convincente para no tener que experimentar impulsos no integrados y, por lo tanto, no controlables; emplear esta restricción para tachar de gratuita la teoría psicoanalítica sería tan absurdo como considerar gratuita la Física por el hecho de que lo que hace es formular unas estructuras (matemáticas) tales que ningún hecho experimentado deje de tener su lugar en ellas. Lo

que, ciertamente, puede afirmarse es que el psicoanálisis no es ciencia *experimental* (en el sentido que hemos venido dando a esta expresión), aunque sí «experiencial»; se basa en la experiencia, pero, en sentido estricto, no puede montar experimentos; ahora bien, esto, según el psicoanálisis, es inherente a la cosa misma de la que se trata: el psicoanálisis, como arriba hemos dicho, pretende ante todo aclarar lo psíquico mismo, no pasarse a la explicación fisiológica.

17

LA LIBERTAD Y LO MORAL

Los comentadores de Aristóteles dividieron el saber en «teórico», «práctico» y «poético» (empleamos esta última palabra como transcripción del griego *poietikón).* El verbo *poieîn* significa «hacer» en el sentido de «producir» (aproximadamente como el latino *facere),* mientras que *práttein* significa «hacer» en el sentido de «conducir(se)» (aproximadamente como el latino *agere).* El «saber hacer» en el sentido de *poieîn* es la *tékhne* de la que hemos hablado más arriba (págs. 208-209), palabra de la que admitimos que puede traducirse por «arte»; el *prátteín* es la conducta, las «costumbres», lo «moral». Con arreglo a los conceptos que arriba (cap. 13) hemos establecido sobre «regiones de lo ente» y «ontologías particulares», los tres dominios del saber establecidos por los comentadores de Aristóteles responderían a tres regiones de lo ente que pueden ser designadas así: lo que puede ser conocido, lo que puede ser hecho (= los «actos» humanos) y lo que puede ser producido (= la «obra» del arte); las ontologías particulares correspondientes a los dos últimos dominios podrían llamarse respectivamente «ética» y «filosofía del arte»; las «ciencias» correspondientes a estos dominios no serían en realidad ciencias en el sentido actual (teorético) de esta

palabra, sino que serían, respectivamente, la sabia conducta (el saber qué hacer: *phrónesis)* y el arte (el saber hacer: *tékhne).* Sin embargo, es de notar que los mismos comentadores de Aristóteles incluyen entre los saberes «teóricos» no sólo la «física» y la «matemática» (ambas en sentido aristotélico), sino también la misma «filosofía primera» aristotélica. Esto equivale a conceder la primacía a lo teórico. Y, en efecto, del propio Aristóteles proceden las consideraciones siguientes:

Por una parte, el hacer *(poieîn)* algo, regido por la *tékhne,* sólo tiene lugar en virtud de la decisión de hacerlo, y esta decisión es *práxis* (de *práttein),* regida por la *phrónesis.* Por otra parte, la *práxis,* en su fundamento último, es *theoría,* o, lo que es lo mismo, la *phrónesis,* referida a su principio primero, es *sophía* («sabiduría»); ello ocurre en el sentido de que el principio primero de nuestras acciones, el fin último en el que están abarcados todos nuestros fines, es necesario y, como tal, es tema de un saber (o, si se prefiere, de *el* saber), al cual podemos al menos aspirar. Aristóteles, como ya sabemos, había caracterizado el ser (el «ser A» o «ser B») como fin (*télos;* cf. págs. 74-80): todos los movimientos propios de una cosa responden, en definitiva, a que esa cosa «quiere» ser lo que ella es, lo que su propio *eîdos* determina. Así, de todo lo que el hombre «hace» podemos, en principio, decir que tiene como fin el mismo «ser hombre»; todos los hombres aspiran esencialmente a lo mismo, y todos están de acuerdo —dice Aristóteles— en llamar a eso mismo «la felicidad» *(eudaimonía);* el problema es en qué consiste la felicidad. Ahora bien, puesto que se trata del «ser hombre», la siguiente consideración se impone: el «ser hombre» no es, como es el «ser caballo» o el «ser olivo», un determinado modo (entre otros) de ser, sino que es estar abierto al *ser* como tal, habitar de un lado a otro en la abertura del mundo, en la que esto *es* de esta manera y aquello de aquella otra; luego, en rigor, no se trata del «ser hombre», sino del *ser* en cuanto tal. La búsqueda de la felicidad se identifica, pues, con la filosofía. Esa búsqueda no lo es sólo del concepto teórico de la felicidad, sino de la felicidad misma, porque, tratándose (como se trata) del principio necesario y supremo de mi propio actuar, no podría haber distinción entre conocerlo e identificarse con él; el saber y la felicidad son, en último término, lo mismo. Ahora bien, el concepto de «búsqueda», el concepto de que el ser es *camino* al ser, debe ser mantenido rigurosamente: el hombre nunca es sabio y feliz; nunca lo *es,* precisamente porque siempre *puede* serlo.

Nos limitaremos ahora a adoptar, tal como nos viene dada por la historia de la filosofía, la *distinción* entre lo teórico y lo práctico, entre conocer y decidir. Esta distinción se mantiene, aunque en muy diversas formas, a lo largo de toda la historia de la filosofía. Para entenderla bien, es necesario insistir aún en algunas consideraciones:

En primer lugar, tratamos de la conducta en cuanto conducta, no en cuanto objeto de conocimiento. La psicología, la sociología, etc., tratan de la conducta como objeto de conocimiento y, por lo tanto, no como conducta (que es en cada caso *mi* conducta), sino como algo que está ahí delante. Por eso la psicología, la sociología, etc., no pueden jamás encontrar algo así como una decisión; para ellas todo son cadenas de fenómenos que se explican unos a otros según determinadas leyes; esto

no es «falso»; es, simplemente, el supuesto esencial de un determinado *modo de considerar* las cosas. La conducta como tal (es decir: como conducta nuestra) tiene lugar para nosotros en cuanto que «nos conducimos», no en cuanto que un objeto (al que llamamos «yo» o «nosotros») está ahí delante; un «acto» en cuanto tal no se conoce, se «hace». Si yo delibero sobre lo que he de hacer, no me limito a conocer conexiones entre hechos, sino que en cada caso tomo partido por mi cuenta: me hago responsable de la adopción de unos fines, conozco (esto sí es conocimiento) que ciertos medios conducen a esos fines, acepto o rechazo unos u otros de esos medios, finalmente acepto o rechazo el fin *con* sus medios. Supongamos que yo sé que, para alcanzar el fin *x*, tengo que ejercer el medio *z;* aquí es conocimiento el de que *z* es necesario para conseguir *x;* pero no es reductible a conocimiento ninguna de las cosas siguientes: a) que yo quiera o no en general *x;* b) que yo esté o no dispuesto en general a cumplir *z;* c) que, suponiendo respuesta afirmativa a a) y negativa a b), esté o no dispuesto a hacer una excepción a mi segunda postura en beneficio de la primera. Se dirá que, en todo caso, mi decisión estará motivada por la totalidad de las condiciones, ninguna de las cuales es incognoscible por principio; cierto, pero, puesto que yo puedo (al menos en términos absolutos) hacer tanto lo uno como lo otro, es claro que todas las condiciones me permiten (al menos en términos absolutos) hacer tanto lo uno como lo otro, y, por lo tanto, aun en el caso de que todas las condiciones fuesen conocidas, tal conocimiento no me quitaría de encima la responsabilidad de la decisión.

Al establecer la distinción entre conocimiento y decisión, hemos establecido un concepto primario y elemen-

tal de la «libertad». En el ámbito de los objetos de conocimiento, la libertad es un absurdo, porque el conocimiento tiene como supuesto necesario el de que todos los fenómenos han de poder explicarse (aunque de hecho no se posea siempre, ni en la mayoría de los casos, esa explicación) a partir de otros fenómenos según unas leyes; en cuanto yo me pongo a estudiar mis actos o los de otro como objetos de conocimiento (psicología, sociología, etc.), asumo el postulado de que esos actos tienen sus «causas», las cuales los «explican»; pero, en cuanto decido de algo, estoy reconociendo que puedo hacer lo uno o lo otro y que soy yo quien decide. En este sentido, el ámbito de la libertad en nada puede ser mermado por una coacción exterior; la coacción exterior puede presentarnos alternativas más o menos «duras», pero nunca quitarnos la posibilidad de decidir en ellas; podrá ser una «estupidez» el que yo prefiera que me fusilen antes que disparar contra el «enemigo», pero yo *puedo* cometer esa «estupidez» y, por lo tanto, mi decisión de disparar es una decisión libre, una decisión de la que soy responsable. Yo soy responsable de *todos* mis actos, inclusive de aquellos que —según suele decirse— me son «impuestos» por (por ejemplo) una norma social, una ley civil o cualquier otra cosa semejante; la obligatoriedad de todas esas normas consiste en que, si no las cumplo, se siguen tales o cuales consecuencias desagradables, pero soy yo quien elige entre la norma y las consecuencias desagradables.

En capítulos anteriores nos ocupamos de la constitución necesaria de los objetos de nuestro conocimiento, esto es: nos hemos ocupado de las «verdades universales y necesarias». La cuestión es ahora la de si también en el ámbito de nuestras decisiones hay una constitución

necesaria, algo así como una norma que reconocemos necesariamente. No puede ser una norma que cumplimos necesariamente, porque entonces no se trataría de decisión alguna; una norma de decisión ha de ser una norma que puede incumplirse; de lo contrario, nuestra relación con ella no podría ser decisión, sino simplemente conocimiento (como con una ley de la naturaleza, que se cumple necesariamente). Una norma que reconocemos necesariamente en nuestras decisiones ha de ser, pues, una norma que reconocemos (en nuestras decisiones, no teoréticamente) incluso cuando la incumplimos. Esto corresponde el concepto de una norma con la cual pueden ser juzgados nuestros actos; para ello es preciso, en efecto, que esa norma sea inherente a nuestra misma capacidad de decidir, sin lo cual el enjuiciamiento de los actos según esa norma sería una operación artificial, consistente en aplicar a los actos una medida que les es ajena.

Recordemos ahora la distinción kantiana, en el plano del conocimiento, entre lo a priori y lo empírico; sólo aquello era lo universal y necesario. Y recordemos también que, según Kant, el conocimiento es receptividad; que la presencia de algún objeto es siempre, por parte del sujeto, afección, esto es: sensación. Por «objeto del conocimiento» entendemos lo conocido; por «objeto de la voluntad» entederemos lo querido, esto es: lo decidido, aquello que yo me decido a hacer. El que la voluntad se determine por (o contra) un determinado objeto tiene —lo mismo que el que un objeto sea conocido— carácter de receptividad; lo que yo me represento como cosa que yo podría decidirme a hacer «me place» o bien «me repugna» en uno u otro aspecto; esto es algo perfectamente receptivo, es un «sentimiento» que yo «experimento». Ahora bien, el sentimiento, por sí solo, no es decisión, del mismo modo que la sensación, por sí sola, no sería conocimiento; indudablemente, para que yo me decida a hacer una cosa, es preciso que esa cosa (incluidas en ella todas las «circunstancias» en las cuales me decido) me plazca de alguna manera, pero el hecho puro y simple de que me plazca no es una decisión, sino sólo un sentimiento, un fenómeno «subjetivo» que es objeto de mi experiencia interna (cf. pág. 120). Yo «hago» algo cuando hay no sólo el sentimiento de placer o desplacer, sino la determinación de hacerlo, esto es: de, dadas tales y cuales condiciones, hacer precisamente tal o cual cosa. A esta determinación le llama Kant una «máxima»; es una determinación universal en el sentido de que, si yo decido hacer esto en vista de tales y tales circunstancias, decido hacerlo siempre que se den las mismas circunstancias, aunque sin prejuzgar que tales circunstancias puedan o no repetirse; igualmente, si en mi conocimiento de una cosa concreta hay siempre una serie de notas conceptuales (no sólo impresiones), y si las notas son por su propia naturaleza universales, esto no quiere decir que presupongamos que, dada una cosa conocida, haya de haber otras con la misma serie de notas. Por otra parte, la universalidad de la máxima no es la de una ley; es una universalidad que no implica necesidad; se adopta esa máxima, pero se podría adoptar otra incompatible con ella; no sólo otro puede tener otra máxima, sino que yo mismo puedo abandonar en cualquier momento la que tengo y adoptar otra. ¿A qué se debe el que una máxima no sea una determinación necesaria?; respondemos a continuación:

La máxima es la determinación de (dadas tales con-

diciones) hacer tal cosa, y esta determinación sólo es posible con base en un sentimiento de placer o desplacer, del mismo modo que el conocimiento de alguna cosa sólo es posible si hay sensación. Que yo decida (dadas tales condiciones) hacer tal cosa, esto sólo es posible sobre la base siguiente: yo me represento la cosa en cuestión (incluidas todas las «condiciones») como algo que yo puedo hacer, y en tal representación experimento un sentimiento de placer, de deleite; o, igualmente, pero al contrario, si mi máxima es evitar determinado acto, determinada cosa, el punto de apoyo de esa máxima es que, en la representación de tal cosa como algo que yo podría hacer, experimento un sentimiento de desplacer, de repugnancia. Los mencionados sentimientos de deleite o repugnancia pueden ser, psicológicamente hablando, de muy diversos tipos, pero en todo caso son hechos que tienen lugar en mí y que percibo por la experiencia interna. Son *hechos,* y, por lo tanto, los constato, los experimento; no son necesarios, puesto que son empíricos; yo siento de hecho placer (o bien repugnancia) en la representación de cierta acción que yo podría emprender, pero no es absolutamente imposible no sentir ese placer (o bien esa repugnancia).

No vale objetar que mi determinación de hacer esto o aquello puede estar basada no en sentimiento alguno, sino en raciocinio. Obsérvese, en efecto, que estamos hablando de que yo acepto como determinación de mi voluntad, como máxima de conducta, el hacer *esto* o *aquello,* en otras palabras: adopto un *fin.* Pues bien, el raciocinio, en tal caso, sólo podrá consistir en la representación completa de ese fin (esto es: en determinar qué es lo que tal acción comporta) y, por lo tanto, en discernir si tal o cual cosa que yo podría hacer es

o no un medio adecuado para conseguir tal fin; y toda esta dilucidación es conocimiento, no decisión; es determinación teórica, no práctica. Cuando yo examino «los pros y los contras», lo propiamente práctico (la decisión) no reside en el examen mismo, sino en la adopción de aquel criterio mío en virtud del cual yo entiendo que tal cosa es un «pro» y tal otra, en cambio, un «contra» y en qué medida lo son. La adopción de este criterio no es otra cosa que la determinación de qué es lo que yo quiero, esto es: del fin que me propongo, y en tal determinación consiste lo práctico. Ahora bien, la adopción de un fin como fundamento de la determinación de mi conducta sólo puede basarse en que tal fin me place, cualquiera que sea el tipo de placer de que se trate; y el placer que yo experimento en la representación de un fin determinado es un hecho empírico, que aparece en el ámbito de mi sensibilidad interna; como hecho empírico, no puede fundamentar necesidad alguna. Por lo tanto:

Una determinación de la voluntad que consista en la posición de un fin, una determinación que consista en que yo quiero esto o aquello, una determinación tal no podrá ser necesaria, porque su fundamento es empírico. Estamos siguiendo a Kant, y nos encontramos aquí con la misma contraposición (entre lo a priori y lo empírico) que encontrábamos al tratar del conocimiento. Sólo una determinación a priori (en la voluntad como en el conocimiento) podrá ser una determinación necesaria. Pero, al mismo tiempo, se nos ha hecho patente que ninguna determinación basada en un objeto de la voluntad, en un fin, en un esto o aquello «querido», puede ser a priori, que toda determinación de este tipo es empírica (reposa en el sentimiento de deleite o repug-

nancia)[34]. Llamamos «contenido» de la determinación práctica a *lo* querido, a *lo* decidido, y decimos: el contenido de la determinación práctica no puede dar a ésta necesidad alguna; ningún contenido es necesario; sólo podremos formular una determinación práctica necesaria si podemos formular una determinación práctica independiente de todo contenido. Esta pretensión puede parecer contradictoria, porque una determinación de la voluntad tendrá la fórmula «Haz esto» y el «esto» en cuestión es el contenido. Antes de desenredar este nudo, haremos aún algunas observaciones.

Buscamos una posible determinación necesaria de la voluntad, esto es: algo así como una regla necesaria de actuación. A una regla de actuación que tiene validez necesaria la llama Kant un «imperativo». Una máxima, pues, no es un imperativo, porque, como hemos dicho, no es una regla necesaria. Por otra parte: la regla «Si quieres seguir viviendo, no te arrojes de un avión en vuelo sin paracaídas» tiene una validez necesaria, es un imperativo, porque, efectivamente, si no se quiere perder la vida, es preciso evitar el saltar de un avión en vuelo sin paracaídas; pero lo que esa regla enuncia como necesario no es el «no querer perder la vida» ni el «no arrojarse...», sino sólo la conexión entre ambos hechos («*Si* te arrojas..., *entonces* pierdes la vida»), y esta no es una determinación *de la voluntad:* nosotros ni queremos ni dejamos de querer que la caída sin paracaídas desde un avión en vuelo acarree necesariamente la muerte; simplemente reconocemos que ello es así, y lo mismo ocurre con todo

[34] Igualmente, en el plano del conocimiento, todo conocimiento *de algún objeto* depende del hecho de la sensación.

imperativo de la forma «Si quieres A, haz B»; un imperativo así establece que B es condición necesaria de A, y con ello no establece nada que nosotros queramos ni dejemos de querer, sino simplemente algo que reconocemos; formula, por lo tanto, un conocimiento, no una decisión; su validez necesaria es teórica, no práctica[35]. Una determinación necesaria de la voluntad no podrá ser un «imperativo hipotético», esto es: un «Si quieres tal cosa, obra de tal manera»; tendrá que ser un «imperativo categórico», es decir: pura y simplemente «Obra de tal manera». A una determinación necesaria la llamamos una «ley»; una determinación necesaria válida como tal para el conocimiento es lo que se llama una «ley de la naturaleza»; una determinación necesaria válida como tal para la volun-

[35] Arriba hemos dado como fórmula general de una máxima la siguiente (que volveremos a utilizar): «Dadas tales condiciones, haz tal cosa». Para evitar cualquier confusión con la fórmula general de un imperativo hipotético («Si quieres *x*, haz *z*»), obsérvese que, si bien ambas fórmulas pueden ponerse en la forma «Si..., entonces...», difieren en todo lo demás, porque: a) la prótasis de un imperativo hipotético es un «si *quieres*...», mientras que la de una máxima es «Si la situación es...», y, sobre todo, b) la conexión entre prótasis y apódosis es, en el imperativo hipotético, necesaria (no depende de la voluntad, es simplemente conocida, no querida), mientras que en la máxima es precisamente esa conexión lo querido: yo quiero obrar así, esto quiere decir: decido, dadas tales circunstancias, hacer tal cosa. Una máxima es, ciertamente, una determinación práctica, no teórica (a diferencia de un imperativo hipotético), pero no es un imperativo, es decir: no es una determinación necesaria. Un imperativo hipotético, por su parte, es, ciertamente, una determinación necesaria, pero no de la voluntad, sino del conocimiento; no práctica, sino teórica.

tad es lo que se llama «ley moral». Decimos, pues, que la ley moral ha de ser imperativo categórico.

Toda determinación de la voluntad que se base en un sentimiento, en un afecto, o comoquiera que se lo llame, no es una decisión libre; bien entendido que, al decir esto, estamos llamando determinación libre a aquella en la que la libertad es no sólo el carácter esencial de toda determinación de la voluntad en cuanto tal (carácter consistente en que yo siempre podría no adoptar la determinación que adopto), sino también el fundamento mismo de la decisión, es decir: en la que ésta es autonomía, no receptividad, no sometimiento al hecho. En efecto, un sentimiento, un afecto, una inclinación, es algo que sentimos, algo con lo que nos encontramos empíricamente (en la experiencia interna), algo que «experimentamos»; la decisión basada en un sentimiento, inclinación o afecto es, pues, determinación receptiva, sometimiento al hecho empíricamente dado [36].

[36] Se piensa a veces que la libertad es la posibilidad de (frente a una u otra norma externa) decidir con arreglo a los «propios» y verdaderos sentimientos; pero lo cierto es que la libertad es la posibilidad de decidir incluso en contra de los propios sentimientos y afectos, en una palabra: en contra de las propias inclinaciones. El que a uno le «manden» o le «impongan» algo es, desde luego, un hecho empírico y contingente, aun en el caso de que tal «mandato» o «imposición» proceda de alguien tan serio e importante como «la sociedad», el Estado o la Religión; pero es sólo un caso particular de lo empírico y contingente y, además, se hace mal en contraponerlo a la determinación por los propios sentimientos o afectos, ya que todo mandato o imposición por parte de una autoridad se basa en una utilización de nuestros propios sentimientos y afectos, sea por el sistema de promesas de premio o castigo (el premio es algo que nos produce placer, el castigo algo que nos repele), sea mediante una «educación» (en sentido amplísimo) que haya conformado nuestros afectos en la dirección requerida. Se comete una falsedad cuando se contraponen nuestras «propias» inclinaciones a la presión de los hechos «externos», porque nuestras «propias» inclinaciones son el resultado de una amplia serie de hechos «externos» presentes y pasados y pueden ellas mismas ser consideradas y explicadas como hechos externos (psicología, sociología, etc.). Si los hechos externos no determinan de un modo absoluto nuestra conducta, será porque también podemos decidir en contra de nuestras «propias» inclinaciones.

Acabamos de hablar de algo así como un doble sentido sentido de «determinación libre» en lo que se refiere a la voluntad, a saber: determinación tal que yo podría no adoptarla, y determinación cuyo fundamento es la libertad misma. Pues bien, aunque en ambos casos se trata de un solo concepto de la libertad, el primer sentido expresa simplemente la libertad, de la que no podemos en modo alguno desprendernos; el segundo expresa esto otro: hacerse cargo efectivamente de la propia libertad; esto último es algo que podemos hacer o no hacer y, además, el no hacerlo es la actitud inmediata y fácil, el eludir la responsabilidad, el cual se expresa (por ejemplo) en los conceptos «no tengo más remedio que... (hacer lo que hago)» y «no podría... (obrar de otra manera)», expresiones cuya esencial insinceridad da testimonio de que la libertad (la plena responsabilidad de todas nuestras acciones) es la más pesada carga, de la que de buena gana nos descargamos. El que tales recursos sean efectivamente insinceros pone de manifiesto que ha de haber la posibilidad de tomar sobre sí la libertad, la posibilidad de determinación autónoma de la voluntad. En otras palabras: que siempre *podríamos* significa que la dimisión que hemos hecho de nuestra libertad es en todo momento libre ella mis-

ma y en todo momento revocable y que, por lo tanto, en todo momento somos de nuevo responsables de ella; que, cualesquiera que sean las instancias a las cuales hayamos entregado nuestro poder de decidir, sigue en pie la molesta certeza de que nuestro poder de decidir sigue siendo nuestro.

Una determinación en virtud de la libertad es, según hemos visto, una determinación de la voluntad que no tiene carácter receptivo, que no depende de ningún hecho empírico. Vemos que este concepto, de una determinación en virtud de la libertad, coincide con el concepto que arriba elaboramos sobre cómo habría de ser una determinación necesaria de la voluntad. «Determinación necesaria de la voluntad» y «determinación en virtud de la libertad» son lo mismo, a saber: aquella determinación que no viene determinada por hechos empíricos (= por algo contingente), y esto quiere decir: determinación que no consiste en *contenido* alguno de la voluntad, puesto que, como dijimos, el que algo sea contenido de la voluntad reposa siempre en algo empírico (de la experiencia interna): un contenido sólo puede determinar la voluntad mediante el sentimiento de deleite o repugnancia. A primera vista, la noción de una determinación independiente de todo contenido puede parecer contradictoria, ya que «determinación» (de-terminación, de-limitación) quiere decir que ciertas cosas quedan admitidas y otras excluidas; una determinación de la voluntad es una de-cisión *(decidere:* separar cortando, cortar), una norma que acepta determinadas acciones y excluye otras. Sin embargo, vamos a ver cómo —según Kant —la exclusión de determinadas acciones puede producirse sin que en la norma que da lugar a dicha exclusión haya mención de contenido alguno.

Una determinación de la voluntad es una máxima: «Dadas tales condiciones, haz tal cosa». Aparte del contenido —esto es: aparte de *lo* que la máxima ordena—, hay en la máxima solamente la «forma», esto es: el carácter de máxima, el carácter de determinación universal. ¿Puede la mera forma de determinación universal constituir por sí sola una determinación?; en otras palabras: ¿ocurre que ciertos contenidos (de posibles determinaciones de la voluntad) pueden ser contenidos de determinaciones universales y otros, en cambio, no pueden serlo, porque, si se los enuncia como universales, resultan contradictorios? La respuesta es afirmativa; por ejemplo: una máxima que autorice a mentir bajo ciertas condiciones no puede ser enunciada como universal sin contradicción, porque, considerada como ley universal, haría que en las condiciones mencionadas dejase de haber relación entre lenguaje y pensamiento, con lo cual destruiría (en esas condiciones) la posibilidad misma de la mentira, posibilidad que supone la concordancia de principio entre lenguaje y pensamiento; si no se admite esta concordancia, el lenguaje deja en general de tener significado, deja de ser lenguaje y, por lo tanto, es imposible la noción misma de mentira.

La forma de universalidad, que está presente cada vez que la voluntad se determina (esto es: cada vez que adopta una máxima), es, pues, por sí sola un principio de discriminación, un principio que permite ciertas máximas y veda otras. Y este principio, puesto que es el único principio de determinación de la voluntad que no depende de ningún contenido, el único que puede formularse sin mencionar contenido alguno, es el único principio *a priori* (y, por lo tanto, el único

necesario) de determinación de la voluntad. En otras palabras: toda la «ley moral» puede expresarse en la siguiente fórmula: Obra de modo que la máxima de conducta que adoptes pueda valer como ley universal. Que «pueda valer como ley universal» quiere decir que, enunciada como ley universal, no resulte contradictoria.

Una determinación no receptiva de la voluntad es —como ya dijimos— una determinación cuyo fundamento es la libertad; esto sólo puede serlo aquella determinación que no reposa en contenido alguno, esto es: aquella determinación que acontece no sólo «de acuerdo con» la ley moral [37], sino precisamente *en virtud de* ella. Esto arroja una consecuencia notable: podemos decir que alguien es «malo» en la medida en que sus acciones son contrarias a la ley moral, pero no podemos en medida alguna decir que alguien es «bueno», porque sólo podemos ver la conformidad de sus acciones con la ley moral, no en qué medida el motivo de esas acciones es la ley moral. Esta imposibilidad afecta también al juicio que yo puedo hacer sobre mi propia conducta; la experiencia interna no me da a este respecto ninguna ventaja esencial; en efecto, la experiencia interna me revela solamente *estados,* es decir: precisamente lo afectivo, lo receptivo. La «intención» moral queda relegada a un terreno incognoscible, lo cual era ya de esperar, pues hemos empezado diciendo (páginas 257-259) que la noción de una determinación de la voluntad, de una decisión, es algo absurdo desde el punto de vista del conocimiento; en otras palabras: la cuestión moral no es teorética, no es la cuestión de si yo soy bueno o soy malo, sino esta otra: ¿qué debo hacer?; la cuestión de si yo soy bueno o soy malo (o de si otro es bueno o malo, o de si yo soy mejor o peor que otro) debe ser declarada teoréticamente sin sentido, moralmente farisaica y, en fin, absurda, porque se plantea en forma teorética (es decir: como petición de reconocimiento de lo que *es*) con nociones que no tienen significado teorético.

Por ser *a priori,* esto es: independiente de todo acontecer empírico, la ley moral no admite modificaciones o salvedades en función de contingencia alguna, sino que es absolutamente inflexible. Lo que, en una situación determinada, yo he de hacer en virtud de la ley «Obra de modo que la máxima de tu conducta pueda valer como ley universal», eso he de hacerlo caiga lo que caiga, cualesquiera que vayan a ser los resultados, las ventajas o los sacrificios. La ley moral no contiene una serie de mandamientos que ordenen hacer (o evitar) esto, aquello y lo de más allá; contiene *una sola cosa,* una cosa puramente formal, sin referencia a ningún contenido determinado, y que, por ello, abarca por igual todos los contenidos posibles; por lo mismo que no hace referencia a contenido alguno, la ley moral

[37] «De acuerdo con» la ley moral puede estar una acción que se decide por motivos perfectamente amorales. En este capítulo hay que incluir todo lo «bueno» que se hace por inclinación afectiva, cualquiera que sea el origen psicológico de ésta; en todos estos casos, la concordancia con la ley moral es una pura casualidad, ya que el motivo de la acción es otro. Cierto que hay generalmente condicionamientos afectivos (procedentes del medio social, etc.) que impulsan la conducta de acuerdo con una determinada norma, pero llamar «moral» a esta norma es situarse en un terreno que no tiene nada que ver con lo que aquí discutimos.

no admite modificaciones en función de contenidos diversos, sino sólo —por así decir— aplicaciones a los diversos contenidos, esto es: he de preguntarme qué debo y qué no debo hacer en la situación concreta que se presenta, pero siempre según la misma ley, no según una ley especial para esta situación; en moral no hay «leyes de excepción», ni tampoco posibilidad de «suspender» la ley.

El que la demostración de una verdad matemática nos dé una certeza universal y necesaria responde —como vimos— a que dicha demostración no depende de ningún elemento empírico. Cuando el profesor de matemáticas me explica la demostración de que la suma de los ángulos de un triángulo es 180°, no me comunica ningún dato; simplemente me indica los pasos de un camino que yo mismo he de andar (si he de llegar a estar absolutamente seguro de que la suma de los ángulos de un triángulo es 180°) y que puedo andar sin contar con dato alguno; cosa esencialmente distinta de lo que hace el profesor de física cuando me informa del valor numérico que, según las mediciones efectuadas, tiene la constante de la ley de gravitación de Newton. Tratándose de un dato empírico, no hay otro remedio que aceptar que, en términos absolutos, el error es posible, ya que al menos podemos admitir que la cosa, aun suponiendo que efectivamente sea como creemos, *podría* ser de otra manera; en cambio, en matemáticas, el que «esto es así» quiere decir que esto *tiene que* ser así y que es absolutamente imposible que no sea así; en otras palabras: en matemáticas, un error (la aceptación de una tesis falsa) sólo puede deberse a la falta (por nuestra parte) de un cuidado que siempre *podemos* tener, en ningún modo

puede deberse a elementos materiales del conocimiento. Pues bien, correspondientemente ocurre en el terreno práctico: yo puedo atenerme a una apreciación impugnable (siempre subjetiva) del placer o desplacer que me va a reportar una determinada conducta (aun suponiendo que no me equivoque acerca de sus consecuencias materiales), pero, por lo que se refiere a la legitimidad moral de la norma de conducta que adopto, no cabe otra validez que la certeza absoluta. Que yo adopte una norma de conducta porque simplemente «creo» que es buena, esto sólo es posible si me dejo llevar por fundamentos que me vienen empíricamente dados, y, ya en esto, sin esperar a ver qué conducta es la que esos fundamentos inspiran, puedo decir que soy culpable. Decir que yo he adoptado «de buena fe» una norma de conducta inmoral, porque yo «creía» que era moral, es enunciar un falso concepto, ya que sólo puedo «creer» en la medida en que me atengo a fundamentos empíricamente dados; por el contrario, en la medida en que tomo radicalmente a mi cargo la decisión sobre mi propia conducta, no tengo que «creer» nada ni puedo contentarme (en cuanto a la legitimidad moral de la norma de conducta que adopto) con menos que la certeza absoluta, porque el juicio moral sobre mi norma de conducta se basa únicamente en un principio *a priori,* no en algo que yo pudiera no tener y que quizá tuviera que serme dado.

Hasta aquí lo que decimos sobre la naturaleza de lo «moral» siguiendo fundamentalmente a Kant. Ahora vamos a apartarnos momentáneamente (quizá sólo aparentemente) del camino de Kant, para finalmente recoger sus planteamientos desde una base algo distinta.

En las páginas precedentes parece que hemos dado un paso atrás con respecto a lo que habíamos expuesto en págs. 197 y sgtes. En efecto, hemos partido aquí de las nociones de lo «teórico» y lo «práctico» y de su estricta contraposición, cuando allí habíamos dicho que esa oposición es secundaria con respecto a un primario «estado de abierto» en el que resulta abierto el mundo y, con él, mi propio ser. Cierto que lo que Kant entiende por «ley moral» es una ley práctica anterior a toda teoría; cierto también que Kant insiste en que el problema moral (¿qué debo hacer?) no podría subordinarse a ningún conocimiento teórico, porque la propia teoría (esto es: la ciencia) es ya un «hacer», una decisión, una determinada actitud que yo puedo decidir adoptar, y no la única posible. Pero una cosa es que la práctica abarque más que la teoría (porque la primera es toda mi conducta, mientras que la segunda es sólo una opción determinada) y otra cosa muy distinta es que la noción de «práctica» sea posible de otro modo que como correlativo de la noción de «teoría» o, en otras palabras, que sea posible de otro modo que sobre la base de una concepción sustancialmente teorética. La noción del hombre como un ente actuante, como sujeto de decisiones, es la noción de algo que irrumpe en el mundo teoréticamente concebido (esto es: en el ámbito del espacio, el tiempo y las categorías); no de algo que pertenece a ese mundo (porque entonces no podría ser libre, ya que los fenómenos están regidos absolutamente por el principio de causalidad), pero sí de algo que irrumpe en él, que actúa en él. Sólo si el mundo es concebido primero teoréticamente, puede luego concebirse la actuación en

él y sobre él de un ente que, en cierto modo, no pertenece a él, puesto que actúa libremente (Kant afirma, en efecto, que la libertad sitúa al hombre en cierto modo más allá del ámbito de la experiencia, porque en este ámbito todo está regido por el principio de causalidad).

La adopción de la «teoría» como la relación fundamental con lo ente arranca de Platón. Este pensador, como ya sabemos, entendió el ser como *eîdos,* es decir: como aspecto, configuración. La relación a «aspecto» es «ver» *(ideîn,* de la misma raíz que *eîdos* e *idéa),* esto es: «conocimiento». Naturalmente, no se refiere Platón al «ver» sensible; por el contrario, el verdadero *ver* es, para él, aquel en el que lo que se ve es la idea, no las cosas, con lo cual queda fundamentada la distinción entre el «conocimiento superior» y el «conocimiento inferior». Platón todavía no enfrenta el «ver» a otro aspecto del ser del hombre; para él el «ver» es la designación total del ser del hombre; la cuestión del «saber», la del «saber hacer» y la de la «virtud» son, para Platón, una sola, que consiste en esto: que el hombre «dirija la mirada», por encima de las cosas, a lo esencial, a la idea. En Aristóteles ya hay distinción, pero una distinción que desaparece al remontarse al principio (cf. págs. 256-257), en el que todo es *theoría,* y de modo que esta *theoría* es a la vez el saber, la virtud y la felicidad.

Obsérvese que, en todas estas oposiciones (entre conocimiento y práctica, entre conocimiento «superior» e «inferior») que se producen (es decir: que no estaban al principio) en la historia de la filosofía, es uno de los dos términos el que se pone expresamente como

«lo verdadero», mientras que el otro término queda determinado, en principio, simplemente como «lo otro», y sólo después, como secundariamente, puede llegar a ser objeto de una determinación y valoración. La cuestión de la *verdad* se plantea en el ámbito de la teoría, esto es: del conocimiento, y el conocimiento verdadero es el conocimiento superior. Si más tarde se quiere tomar como base no la teoría y lo superior, sino la práctica y lo sensible, esto no modifica la situación fundamental, porque los conceptos de «la práctica» y «lo sensible» sólo han podido surgir de su oposición a la teoría y lo superior, esto es: de que toda posición de un término es de-limitación frente a otra cosa y, por lo tanto, pone a la vez lo «otro». Los griegos de la época arcaica no adoptaban la prioridad de la teoría, no porque considerasen básica la práctica, sino porque no tenían aún «teoría» ni «práctica»; igualmente, no adoptaban la «superioridad» del conocimiento «intelectual», no porque se atuviesen a lo sensible, sino porque no había para ellos un conocimiento sensible y un conocimiento intelectual, por lo mismo que no había un «conocimiento» como relación primaria del hombre con lo ente. La palabra griega que generalmente se hace corresponder a la noción de «conocimiento superior» es la que en Platón designa aquel «ver» que se refiere a la idea, esto es: *noeîn.* Y en griego arcaico la palabra *noeîn* significa lo que en los capítulos 13 y 15 hemos llamado «proyecto»; puesto que es en el proyecto donde resulta primariamente descubierto lo ente que es en cada caso descubierto, nada tiene de extraño que *noeîn* signifique también «percibir», «percatarse de». Allí dijimos que el proyecto que es

mi propio ser es a la vez la abertura del mundo, en la que esto aparece como esto y aquello como aquello, y que es a este abrirse del mundo a lo que los pensadores arcaicos se refieren cuando hablan del *ser,* del *lógos,* de la *phýsis.* Pero también allí dijimos que el hacerse cargo de la muerte (los griegos designaban corrientemente a los hombres con la expresión «los mortales») no es otra cosa que el hacerse cargo del «poder ser» en cuanto precisamente «*poder* ser», que no se remite a ninguna realidad efectiva, y, por lo mismo, el hacerse cargo del propio ser como de mi propio ser. Hacerse cargo de la muerte no es «pensar en la muerte» (porque precisamente entonces se pone la muerte como aquello que ella no es, como algo que puede llegar a ser *presente);* es una determinada manera de ser lo que se es, justamente aquella que consiste en hacerse cargo de mi propio «poder ser» precisamente como «poder ser» y, lo que es lo mismo, como el mío propio. Del mismo modo, el hacerse cargo del proyecto total que constituye mi existencia no es tener un «plan» calculado de lo que mi historia personal «debe» ser, sino que es una determinada manera de existir, justamente aquella que ha reconocido la posibilidad definitiva y necesaria de la nulidad de todas las posibilidades y que, por ello, no puede adherirse a esta, aquella o la otra posibilidad con la pretensión de conservarla. Sólo cuando no se tiene nada que perder se puede ser verdaderamente libre. Tropezamos aquí con temas ya presentes en la ética de Kant: la superación de toda determinación basada en *contenidos;* la libertad como una pesada carga, de la que de buena gana nos desprendemos. Nuestro propio *ser* es algo que nos aterroriza y de lo que en cada caso ya nos hemos despe-

dido, ya hemos huido, algo que, en cada caso, sólo podemos reasumir. Este habernos descargado ya en cada caso de nuestro propio ser —esto es: de aquel ser que, sin embargo, siempre *podemos* ser y que constituye nuestra propia posibilidad de ser—, por más que se encuentre comúnmente desfigurado por conceptos *ad hoc*, es lo que hay en el fondo del fenómeno de «la voz de la conciencia» que nos acusa y nos llama.